

BOLETIN ANTROPOLOGICO



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO**

Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes - Mérida

Mérida, Abril - Septiembre 1984 - N° 6

BOLETIN ANTROPOLOGICO

CENTRO DE INVESTIGACIONES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO

FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA



DIRECTOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:

Jorge Armand	Edda Samudio
Adrián Lucena	Nelson Montiel Acosta
Alex Lhermillier	Francisca R. de Cáceres
Nelly G. de Lhermillier	Miguel A. Rodríguez L.

MECANOGRAFIA: Yanira Borges

IMPRESION : LA IMPRENTA C.A.

PORTADA : Jesús R. López R.

EDITOR : MUSEO ARQUEOLOGICO
RECTORADO UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
GOBERNACION DEL ESTADO MERIDA; DIRECCION DE EDUCACION

DEPOSITO LEGAL: P.P. 82-0186

Mérida, abril-septiembre 1984 - N°6.



El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poco la información entre los investigadores, el de seo de informar acerca de las actividades de nuestro Centro de Investigaciones y de su Museo, así como de las investigaciones de nuestros otros colegas acerca de Venezuela.

Aunque constituido básicamente por artículos de antropólogos, se abre a la publicación de trabajos de otros científicos humanos.

NOTA: Las ideas emitidas en los diferentes artículos son de la responsabilidad única de sus autores.

Precio al público: Bs. 15,00

Suscripción normal anual: Bs. 60,00

Suscripción de ayuda al Boletín y al Museo: Bs. 100,00

Suscripción anual para otros países: \$ 15,00

(La suscripción da derecho a cuatro (4) números al año)

Dirección: Museo Arqueológico

Calle 25, N° 3 - 38 Apartado 144

Mérida 5101 - Venezuela



Nelly Ginoux de Lhermillier	5	Informe sobre la investigación: "'Estudio del subgrupo Yu'pa-Macoita"
Alex Lhermillier	13	Algunos apuntes a propósito de la investigación antropológica en Venezuela.
Miguel Angel Rodríguez Lorenzo	19	Introducción y presencia de esclavos de origen africano en la Cordillera de Mérida.
Jacqueline Clarac de Briceño y Arsenio J. Ramírez Rosales	37	Los disfraces de San Isidro (ensayo de análisis antro-po-histórico de un discurso).
Edda O. Samudio A.	53	Las Ordenanzas del corregidor de Mérida don Juan de Aguilar para San Antonio de Gibraltar. 1610
BOLETIN INFORMATIVO	65	¿Qué pasa con los antropólogos? (o "el caso Piaroa").

INFORME SOBRE LA INVESTIGACION:

"ESTUDIO DEL SUBGRUPO YU'PA-MACOITA"*

Nelly Lhermillier*

HISTORIA DE UNA INVESTIGACION

Nuestra investigación entre los Yu'pa de la Sierra de Perijá tiene una larga historia. Cuando vinimos a Venezuela por tercera vez en 1975, nuestro proyecto era, después de dos permanencias previas entre los Yekuana del Alto Ventuari (1968-69) y entre los Yanomamé del Feri-tha kë u (1972-73)(1), trabajar sobre las relaciones Yekuana/Sanema cuya complejidad habíamos percibido ya en nuestro primer viaje. El permiso en territorio yekuana nos fue rechazado: había problemas en aquel período para permanecer en territorios indígenas ubicados cerca de la frontera y, además, se reprochaba a los etnólogos extranjeros de nunca devolver copia de sus trabajos, obligación que aceptan al firmar la solicitud de permiso. Pero siempre habíamos cumplido con este requisito y después de tres meses de espera en Caracas(2) la Oficina Central de Asuntos Indígenas (O.C.A.I.) nos propuso dos posibilidades: ir al Delta Amacuro con los Warao, o a la Sierra de Perijá con los Yu'pa... Para nosotros era igual: habíamos pasado meses preparando nuestro viaje, acumulando datos bibliográficos a cerca de los Yekuana y de los Sanema (o Sanumá, uno de los cuatro subgrupos de la familia Yanoama), conocíamos un poco de la lengua de los dos grupos; no sabíamos nada de los Warao ni de los Yu'pa, sino de muy lejos. Un chiste que nos contó un amigo etnólogo orientó nuestra selección: "¿Cuál es la composición de una familia warao?: los padres, los hijos y el etnólogo"... En cambio existían pocos estu-

dios sobre los Yu'pa (3) y además el clima de la Sierra debía ser más sano que el clima del delta para nuestra hija de 18 meses. Llegamos a Machiques a mediados de diciembre de 1975. Habíamos previsto ir a vivir con el subgrupo conocido como Japrería, más al norte en la Sierra, pero las lluvias estaban fuertes y no se podía pasar el río Palmar para llegar a esa comunidad. Finalmente, después de diez días de espera, el encargado de la O.C.A.I. en Machiques decidió llevarnos a Sirapta justo antes del receso de Navidad, a la Misión San Fidel de Aponcito.

Así empecé nuestra historia con los Yu'pa-Macoita y debemos admitir que, después de haber convivido con comunidades indígenas del Amazonas, especialmente los "bravos y desnudos" Yanomamé, el encuentro con una sociedad tan aculturada como es la de los Yu'pa fue un choque. Las primeras conversaciones con los jóvenes bilingües que rechazaban su cultura con violencia nos dejaron llenos de dudas en cuanto a la posibilidad de hacer una investigación etnológica interesante. Sin embargo rápidamente nos dimos cuenta de la situación extraordinaria en la cual nos encontrábamos y de la importancia que podía revestir el estudio de una sociedad que desde mucho tiempo conocía y aguantaba la vecindad de la sociedad criolla, y que, a pesar de ello seguía existiendo. Detrás del discurso negativo percibimos la presencia de estructuras originales todavía sólidas y decidimos descubrirlas(4). Eso fue lo que hicimos durante quince meses,

* Proyecto H 68 82 del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad de Los Andes.

**Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida.

al cabo de los cuales tuvimos que dejar el campo porque se habían acabado las becas que teníamos(5). La redacción de una tesis siempre toma más tiempo de lo que uno planifica al empezar; así fue solamente cuatro años después de haber dejado a los Yu'pa que los encontramos nuevamente. Fue un encuentro mucho más simpático que el primero, lo de viejos amigos que se sienten felices al verse después de tanto tiempo; hubo muchas exclamaciones sobre la que que llaman Patushi, nuestra hija que consideran como "familia", y su hermanito.

Desafortunadamente, no pudimos quedarnos mucho tiempo en el campo, ya que empezó esa tremenda temporada de lluvia que inundó a toda Venezuela a partir de abril de 1981. Los niños se enfermaron y tuvimos que salir de la Sierra caminando ya que la crecida de los ríos impedía el paso de los carros. Después hubo que buscar trabajo, y un puesto de docencia sólo nos permitió escasas visitas de unos días durante los recesos. (En Europa las universidades tienen un sistema anual con largas vacaciones que los profesores-investigadores y los alumnos aprovechan para sus investigaciones; el sistema semestral que existe en Venezuela impide toda prolongada investigación de campo a los profesores). Fue entonces solamente cuando nos encontramos "desempleados" que decidimos reemprender nuestro trabajo de campo durante varios meses. Nuestros colegas del Museo Arqueológico nos propusieron la creación de un campamento científico para aprovechar nuestra larga permanencia en la Sierra de Perijá, en el cual se podrían recibir investigadores de cualquier rama de las ciencias sociales y naturales que quisieran trabajar en esa región. Siempre habíamos soñado con un trabajo pluridisciplinario, especialmente con lingüistas, botánicos, médicos y arqueólogos, que nos permitieran ampliar nuestra propia investigación etnológica y profundizar campos en los cuales no estamos especializados. A partir de noviembre de 1983, Alex hizo varios viajes al territorio macoita, primero para explicar el proyecto a los Yu'pa de Tuarío(6) (comunidad con la cual decidimos seguir trabajando) que lo recibieron con entusiasmo, luego de empezar la construcción del campamento, es decir por lo menos una casa amplia que nos permitiera vivir con toda la familia (nosotros y nues-

tros tres hijos), y recibir dos o tres investigadores.

EL PROYECTO 84

En marzo de 1984 por fin, después de varios atrasos, con todos los permisos indispensable pero sin saber si nuestro proyecto había sido aceptado por el C.D. C.H., nos mudamos para Tuarío. Los fondos para los proyectos de 1983 habían sido distribuidos en noviembre, difícilmente podíamos esperar tanto tiempo, ya que teníamos que aprovechar lo poco que quedaba de la temporada seca para terminar la instalación del campamento y abrir un conuco(7). Recurrimos a nuestros propios recursos esperando que el proyecto iba a ser aprobado y que la plata no tardaría tanto en llegar este año.

El primer mes pasó en la organización de nuestra nueva vida, la sequía resultó más larga de lo previsto, la quebrada que pasa a cinco minutos del pueblo se secó y durante varios días tuvimos que ir a buscar el agua a media hora del campamento y abrir un conuco; otra consecuencia de la sequía fue una invasión de plaga... En abril llegaron fuertes lluvias y otros tipos de problemas materiales. En fin, cuando varias mesas y estantes de caña estuvieron listas, cuando el conuco fue sembrado, pudimos empezar verdaderamente el trabajo etnológico. En mayo tuvimos que bajar unos días por razón de salud de uno de nuestros hijos y en esa oportunidad supimos que el C.D.C.H. había aprobado nuestro proyecto, pero que el presupuesto había sido reducido a una suma ridícula que ya resultaba gastada. Al regreso reempezamos a trabajar intensivamente, sabiendo que no podríamos seguir en el campo tanto tiempo como lo habíamos planeado, dada la situación económica.

Si ciertos campos de estudio como el económico requieren principalmente una observación directa, otros campos requieren la colaboración de informantes para largas entrevistas y se debe remunerar esos informantes ya que, mientras trabajan con nosotros, no pueden estar produciendo en su conuco o en su cafetal. Nuestras relaciones de amistad con los Yu'pa del Tuarío hacen que no tenemos ningún obstáculo en la recolección de nuestras informaciones sobre cualquier asunto, a condición sin embargo que no estén ocupados en otras cosas. No se le puede pedir

a un hombre que se quede para ayudarnos en la traducción de cintas en vez de ir a cazar o bajar a *Sirapta*, si no le podemos ofrecer una compensación. En una sociedad donde el intercambio es la norma, no podemos negarnos a entrar en el juego. Entre los *Yu'pa* de *Tuarío*, cada jefe tiene la obligación, cuando su maíz esté listo de compartir gran parte de la cosecha con la comunidad y, si lo puede, de ofrecer carne o pescado para el consumo colectivo que tiene lugar en esta oportunidad(8). Los *Yu'pa* nos ven "ricos" (¡tenemos tantas cosas!) y les parece un mínimo que ofrezcamos una comida con mucho pescado ahumado comprado en Machiques, o plomo y pólvora para que todos los hombres participen en una gran cacería. Resulta inútil explicarles que somos mucho más pobres que ellos, que no tenemos tierra ni una fuente de recursos como ellos con su café. Por todas estas razones tuvimos finalmente que dejar el campo después de cinco meses de permanencia cuando, en agosto, todos los *Yu'pa* se esparcieron en la sierra para recoger el café, y sin haber nunca recibido las visitas de los arqueólogos, sociólogos y botánicos que se habían anunciado.

Nuestro trabajo en esos últimos meses tuvo naturalmente como base los estudios completos o parciales realizados en 1975-77 para la tesis de doctorado, más los datos recogidos en las visitas que hicimos desde 1981. Hemos enfocado nuestra observación principalmente en el campo económico, el más fácilmente perceptible, pero también en el estudio del parentesco y de la demografía, de la etnomedicina y de la mitología.

1. El estudio de la economía

El estudio de lo económico requiere principalmente una observación activa participante, completada sin embargo por entrevistas en cuanto se refiere a las encuestas sobre la repartición de la tierra, los ingresos de dinero y la utilización de éste. Los temas que estudiamos son los siguientes:

— la utilización del tiempo de toda la población: en 1976-77 habíamos efectuado una encuesta similar con el método de cronometraje (ver nota 1). Esta vez utilizamos un método diferente, utilizado por

antropólogos norteamericanos en los últimos años(9). Se trata de sondeos de actividades llevados a cabo por medio de visitas pluricotidianas a todos los hogares de la comunidad, con anotación de lo que está haciendo cada persona, desde los más ancianos hasta los recién-nacidos (alrededor de cien personas, pero todas no están presentes todos los días). Esta técnica tiene varias ventajas, una de ellas siendo la de seguir muy precisamente los traslados de todos los miembros de la comunidad, ya que los *yu'pa* nunca se quedan mucho tiempo en un mismo lugar (lo que hace difícil en general la recolección de los datos que necesitamos); el alto número de informaciones recogido de esta manera (alrededor de 8.000 de mayo a agosto) requiere un tratamiento con computadora para su análisis. Será interesante comparar los resultados con los obtenidos en 1976-77 en cuanto a la importancia de las actividades según la proporción de tiempo impartida a cada una.

— La repartición de las tierras: reestablecimos un mapa del territorio de la comunidad con la ubicación de las tierras y cafetales, ya que sucedieron varios cambios desde 1977 por la atribución de parcelas a hombres y mujeres recién-casados, y los intercambios de otras. También investigamos acerca de los préstamos de tierra para la abertura de conuco, los cuales se practican comunmente entre los *Yu'pa* de todos los subgrupos.

— la cafeicultura: En 1976-77 había diez productores en la comunidad de *Samamo* y el café se vendía a 2,50 Bs/Kg; actualmente la misma comunidad cuenta con más de veinte productores y el café se vende a 12 Bs/Kg. Esas solas cifras hacen entender que el ingreso producido por el café ha tomado una singular importancia en pocos años y que tuvo que cambiar muchos aspectos de la economía *yu'pa*. Recogimos datos sobre la cosecha 83-84 a partir de entrevistas con todos los dueños de cafetales; estos datos enfocan no solamente la obtención de créditos y la producción, sino también la utilización del ingreso que dió la venta. Nos falta obtener datos de parte de la Empresa cafetera *yu'pa* ubicada en Machiques (trabajo arduo ya que la administración de la empresa es muy desorganizada) y de parte del I.A.N., organismo encargado de la re

partición de los créditos a los indígenas.

— **la agricultura:** en marzo, con la ayuda de los Yu'pa, hemos abierto un conuco (*arekpé*) al lado del campamento, a fin de observar la manera como se siembra, se mantiene el conuco y se cosecha. En este conuco de observaciones se sembraron todas las plantas alimenticias y de uso técnico cultivadas por los Yu'pa de esta región. Así más fácilmente se podrá identificar los cultivos y estudiar su productividad, además de tener una fuente de alimentación, en caso de poder regresar al campo en un futuro próximo.

— **la cacería:** emprendimos una encuesta sobre la cacería a fin de hacer comparaciones con los resultados obtenidos por nuestro colega norte-americano quien realizó el mismo estudio entre los Yu'pa del valle del Tokuko en 1981-82. Se trata principalmente de determinar su importancia en la dieta en comparación con los productos del conuco y su productividad, ya que al regreso de los cazadores anotamos la duración de la cacería, si fue hecha por un hombre solo o entre varios compañeros, el tipo de presa, su peso, su utilización (venta a Machiques o consumo y repartición entre los miembros de la comunidad).

— **la alimentación:** la observación cotidiana que realizamos de la utilización del tiempo permite conocer los productos consumidos diariamente por todas las familias y los intercambios; así podremos establecer una tabla de los consumos según la temporada así como el ciclo de los cultivos y productos silvestres. Efectuamos pesos de las comidas colectivas pero no se pudo realizar todavía pesos sistemáticos de todo lo que come una familia. Ya que las horas de las comidas son irregulares, tal encuesta requiere vivir en un hogar y estar pendiente del consumo alimenticio de cada persona desde el despertar (los Yu'pa se levantan a las 4 de la madrugada) hasta las 8 o 9 de la noche. Por esta razón hay que consagrar unos días exclusivamente a este tipo de observación.

— **los intercambios:** en una comunidad indígena los intercambios son siempre sumamente importantes. Observamos los inter

cambios entre las distintas familias, de los productos del conuco (a nivel de la cosecha), de la cacería, de la comida preparada; pero también existen intercambios de objetos, de tierra, de trabajo. Este estudio permite precisar los comportamientos en relación con los vínculos de parentesco.

— **la utilización del dinero:** cada vez que hay un ingreso de plata (venta del café, de una presa de caza, préstamos), preguntamos lo que se compró y a quién se prestó, lo que permitirá probablemente confirmar nuestra hipótesis según la cual la circulación de plata entre los miembros de la comunidad está regida por los mismos conceptos de obligación de intercambio que rige toda la vida económica y social. Este estudio lleva naturalmente a un estudio de las relaciones de los Yu'pa con la economía nacional y de sus efectos sobre las estructuras tradicionales.

La recolección de los datos económicos requiere una atención cotidiana sostenida durante varios meses para dar resultados significativos y hubiéramos querido consagrarnos a ella hasta el final de este año.

2. La investigación genealógica

La investigación genealógica tiene una importancia mayor en el marco de un estudio etnológico global, ya que el conocimiento de todos los miembros de la comunidad y los vínculos de parentesco entre ellos es indispensable para una observación comprensible de los comportamientos y de los intercambios, de la vida económica y social en general. Sobre todo, el análisis de los datos recogidos permite una definición de las características de la organización social del grupo: —*modo de parentesco* o normas de clasificación entre parientes consanguíneos y aliados; —*reglas matrimoniales* (con quien uno se casa, tasa de divorcialidad, de poligamia, de exogamia o endogamia, etc.). También permite la recolección de todos los datos indispensables para un estudio profundizado de:

— **la demografía:** censo exhaustivo de la población y clasificación por sexo y edad, tasas de fecundidad, de natalidad, morta

lidad, crecimiento natural, movimientos de población entre las diferentes comunidades y los varios subgrupos *yu'pa*;

— la etnohistoria: los datos sobre los ancianos ya desaparecidos (donde nacieron, donde vivieron, con quienes se casaron, con quienes pelearon...) permite reconstruir parte de la historia de los *Macoita* en los cien últimos años.

Recogimos las informaciones a través de entrevistas con todos los adultos para determinar con suma precisión:

- la ascendencia y el origen;
- el número de cónyuges sucesivos o simultáneos;
- el número de hijos nacidos cronológicamente (evaluación de la edad) y en cuanto se refiere a los que se murieron, edad y causa de la muerte (para un estudio de la mortalidad infantil y su evolución);
- los términos de parentesco aplicados a los demás miembros de la comunidad.

Gran parte de esta investigación fue hecha en 1976-77, pero hicimos verificaciones sistemáticas y completamos para los que se divorciaron o casaron desde esta fecha, es decir que pusimos al día nuestro fichero genealógico (comprende alrededor de 900 personas para el subgrupo *macoita* y el doble de esta cifra si se cuenta a los aliados de *Irapa* y del *Río Negro*, así como a los muertos. Queda en nuestro plan hacer la misma investigación con la población del subgrupo vecino del *Río Negro* que no hemos tenido la oportunidad de visitar todavía y que tiene vínculos estrechos con el *Macoita*.

3. La etnomedicina

Los *Yu'pa* usan las plantas de la Sierra para curar sus enfermedades, trátase de fiebre, diarrea y vómito, catarro, disgusto frente a ciertas comidas, pesadillas, esterilidad, etc. Nuestro trabajo en este campo consistió en la recolección sistemática de las plantas en la época de su floración para que puedan ser identificadas, es decir principalmente durante la temporada seca. La constitución de un herbario y su conservación piden muchas manipulaciones; cada planta está recogida, cuando es posible, en cuatro o

cinco ejemplares, identificada por informantes *yu'pa* con el uso (qué parte y para qué enfermedad se usa, con qué otra planta se mezcla y cómo se prepara). Entre esas plantas medicinales (*piyaya*) aparecen dos categorías entre las cuales el grado de escasez es directamente ligado al grado de gravedad de la enfermedad: las plantas más comunes (como son por ejemplo las llamadas *wichō piyaya* —plantas del sol—) curan afecciones benignas, mientras que las plantas raras que hay que ir a buscar lejos en la selva curan enfermedades graves o consideradas como tales (infecciones intestinales, sueños de muerte, etc.). Todos los adultos, hombres y mujeres, conocen el uso de las plantas de la primera categoría pero pocos conocen las plantas de la segunda categoría. Ahí hay que pedir informaciones a los curanderos más experimentados.

Naturalmente, el campo de la medicina toca directamente al mágico-religioso, ya que muchas enfermedades tienen su origen en la intervención maléfica de muertos, enemigos, espíritus o personajes mitológicos. El diagnóstico de este tipo de enfermedades "sobrenaturales" aparece generalmente al enfermo en un sueño. Las personas que conocen mejor las plantas (generalmente son "inmigrados" de otros subgrupos) son a menudo sospechadas de utilizar las plantas a fines maléficos y las acusaciones de brujería son frecuentes entre comunidades y entre subgrupos.

Los *Yu'pa* también están, como se puede imaginar, en contacto con la medicina occidental, principalmente a través del hospital de Machiques y del dispensario de *Sirapta*. En este último, el enfermero *yu'pa* que rechaza categóricamente la medicina tradicional, usa con generosidad y sin discriminación inyecciones de anti-piréticos y antibióticos. El éxito de la medicina "blanca" es debido en gran parte al hecho que es gratuita mientras que hay que pagar, a veces caro, los tratamientos indígenas. Pero en general, y sobre todo si se trata de enfermedades diagnosticadas como "sobrenaturales", los *Yu'pa* siguen prefiriendo su propia medicina. Nos queda mucho que hacer en este campo amplio que abarca tanto la noción del cuerpo y del espacio como el concepto de enfermedad y la manera de enfrentarla.

4. La mitología, el "tiyotio" y la lingüística

El conjunto de los mitos y leyendas que siguen contando los ancianos es una explicación de los orígenes del mundo, de los hombres (*yu'pa*), y sobre todo de la organización social. Podríamos decir que la pre-historia del grupo, aunque es a veces muy difícil definir el límite entre ambos campos, ya que los hechos históricos (no muy lejanos) son rápidamente integrados al corpus mitológico.

Desapareció en julio del año pasado el hombre que mejor sabía contar esas leyendas. La única manera de recolectar la mitología es hacer una grabación sistemática y para eso aprovechamos la presencia temporánea del *Yu'pa* más anciano del grupo *macoita*, quien vive con su esposa retirado en la Sierra. La transcripción y traducción al castellano es un trabajo de largo plazo que no hemos adelantado mucho ya que necesita la movilización de uno o varios informantes. Sin embargo tenemos ya 27 mitos traducidos, (de importancia variable) y faltan muchos otros por traducir(10).

El *tiyotio*(11), diálogo formal, que seguía vigente en 1977 en la comunidad de *Samamo*, ya no está empleado hoy en día ya que fue rechazado por los jóvenes que saben escribir. Seguimos su estudio con la ayuda de los ancianos y con la traducción de las numerosas conversaciones que grabamos durante nuestra primera permanencia; así hemos llegado a esclarecer el origen de este modo de comunicación verbal.

Compartir la vida cotidiana de los *Yu'pa* nos permitió progresar en el conocimiento de la lengua y almacenamos diariamente durante esos meses nuevas frases y palabras que constituyen un fichero importante a disposición de los lingüistas que quisieran hacer un estudio profundizado de esta lengua caribe(12).

Mérida, Septiembre de 1984.

NOTAS

1. Cf. nuestra tesis *Vie économique et sociale d'une unité familiale yanomami*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1974, París, que publicamos en parte en castellano en el artículo: "Vida económica y social de un núcleo familiar *yanomami*: ilustración del método de investigación por cronometraje"; parte 1: "Campo de Observación, método de registro y clasificación"; Boletín Antropológico N°3, sept.-oct. 1983, pp. 39-65; parte 2: "Análisis de los datos de cronometraje", Boletín Antropológico N°4, nov.-dic. 1983, pp. 7-27.

2. Es inútil precisar que sin la hospitalidad de cierto amigo y sin la ayuda de varios colegas que nos dieron buenas cartas de recomendación, hubiéramos debido irnos después de haber gastado nuestras becas de estudio en espera más larga todavía. Queremos agradecer muy particularmente a J.M. Cruxent, R. Lizarralde y W. Coppins.

3. El estudio más importante sobre los *Yu'pa* fue realizado por el etnólogo-agróonomo norteamericano Kenneth Ruddle quien estudió más particularmente las técnicas de cultivo entre los subgrupos del sur de la Sierra de Perijá en Colombia y en Venezuela en 1969-70 (Ver bibliografía).

4. Cf. LHERMILLIER, 1980 y 1982.

5. Este primer trabajo de campo entre los *Yu'pa* fue realizado gracias a dos becas de la Ecole Pratique des Hautes Etudes y a un fondo especial de la Maison des Sciences de l'Homme de París.

6. En 1977, los habitantes de la comunidad *Samamo* se mudaron a *Tuarío* más cerca de *Sirapta* que queda a cinco horas de mula. *Tuarío* se encuentra a un poco más de 1.000 metros de altura.

7. También teníamos que aprovechar los meses del año en los cuales los *Yu'pa* están ocupados en los conucos, es decir que viven según un ritmo todavía tradicional; a partir de agosto se consagran a la cosecha comercial del café en los cafetales esparcidos en la Sierra, no hay vida comunitaria y muy difícilmente se encuentran informantes disponibles.

8. Muchas veces un pájaro o pescado, hasta un cañón de pluma, es suficiente para el consumo colectivo del primer maíz, ya que

la presencia de carne es sobre todo simbólica.

9. Este método fue expuesto por A. JOHN SON en "Time Allocation in a Machiguenga Community", *Ethnology* 14(3), pp.301-310.

10. Unos mitos fueron publicados por J. WILBERT, 1974 (Cf. Bibliografía).

11. Cf. nuestro artículo "Kano or ma-k'ā", *Boletín Antropológico* N°2, nov-dic, 1982, pp.17-22, que constituye una introducción al estudio de este diálogo formal que sólo existe, o mejor dicho existió, entre los subgrupos del *Macoita* y del *Río Negro*.

12. El primer estudio lingüístico del *Yu'pa* fue hecho a partir de un léxico recogido con un *Macoita* de *Sirapta* por M. HILDEBRANDT (1958); esta primera publicación fue la base de varios estudios de parte de J. WILBERT (1961), M. DURBIN (1977) y M. DURBIN y H. SEIJAS (1975).

BIBLIOGRAFIA

DURBIN, Marshall

1977 "A survey of the Carib language family", en *Carib-speaking Indians: culture, society and language*, Ed. Ellen B. Basso, *Anthropological Papers of the University of Arizona* N° 28, pp. 23-38, Tucson: University of Arizona Press.

DURBIN, Marshall y Haydee SEIJAS

1975 "The phonological structure of the western Carib languages of the Sierra de Perijá, Venezuela", *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti* 3, pp. 69-77, Roma.

HILDEBRANDT, Martha

1958 *Sistema fonémico del Macoita*, *Lenguas Indígenas de Venezuela* N°1, publicación de la Comisión Indigenista, Ministro de Justicia, Caracas.

LHERMILLIER, Alex

1980 *La société yu'pa-macoita de la Sierra de Perijá au Venezuela*, vol. 1: *Résistance et transformations des structures traditionnelles*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

LHERMILLIER, Nelly

1980 *La société yu'pa-macoita de la Sierra de Perijá au Venezuela*, vol. 2: *Vie économique et sociale de la communauté de Samamo*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

LHERMILLIER, Alex y Nelly

1982 "Samamo: la noción de territorio y de comunidad entre los *Yu'pa-macoita* de la Sierra de Perijá", *Boletín Antropológico* N° 1, sept-oct., 1982, pp. 15-32, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.

RUDDLE, Kenneth

1974 *The Yukpa cultivation system: a study of shifting cultivation in Colombia and Venezuela*, *Ibero-americana*, 52, Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press.

RUDDLE, Kenneth y Johannes WILBERT

1983 "Los Yukpa" en *Los Aborígenes de Venezuela*, Eds. Walter Coppens y Bernarda Escalante, monografía N°29 de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, pp. 33-124, Caracas.

SOCIEDAD DE CIENCIAS NATURALES LA SALLE

1953 *La región de Perijá y sus habitantes*, II Congreso de Ciencias Naturales y Afines, cuaderno N°6, Universidad del Zulia, Caracas.

WILBERT, Johannes

1961 "Identificación etno-lingüística de las tribus indígenas del occidente de Venezuela", *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* XXI (58), pp. 5-27, Caracas.

1974 *Yupa folktales*. *Latin American Studies Series*, vol. 24, Los Angeles: University of California.

RESUMEN

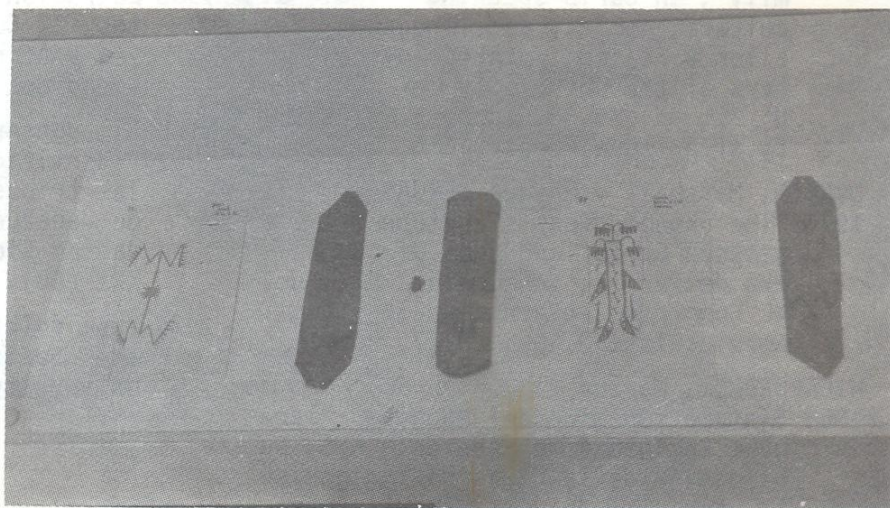
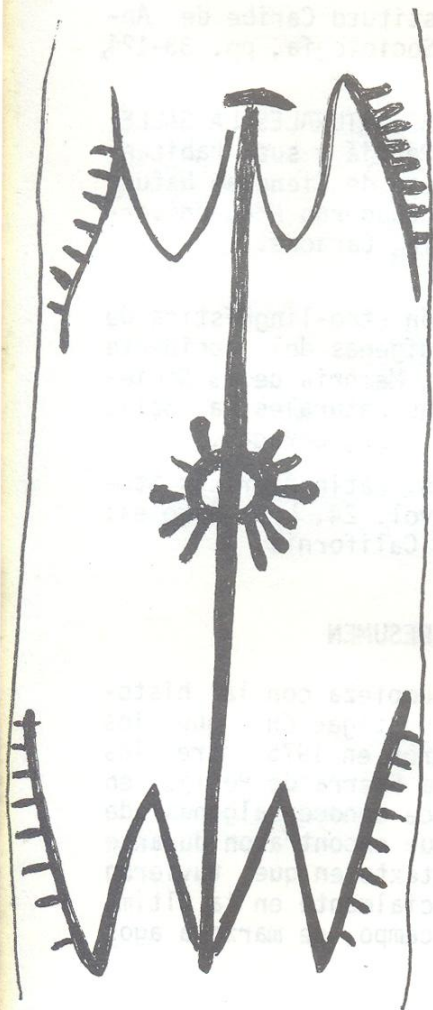
Este informe empieza con la historia de la larga investigación que los Lhermillier iniciaron en 1975 entre los *Yu'pa-Macoita* de la Sierra de Perijá en Venezuela. Nos hace conocer algunas de las dificultades que encontraron durante esos años y el contexto en que tuvieron que trabajar, especialmente en la última permanencia en el campo, de marzo a agos

to de 1984. Luego expone los diferentes temas en que se enfocó más precisamente la investigación: el *estudio de la economía* (utilización del tiempo, repartición de la tierra, cafeicultura, agricultura, cacería, alimentación, intercambios, utilización del dinero), la *investigación genealógica* (parentesco, reglas matrimoniales, demografía, etnohistoria), la *etnomedicina* (y etnobotánica), la *mitología* y el *tiyotio* (diálogo formal). De cierta manera, este informe constituye una ilustración de la reflexión que desarrolla A. Lhermillier en su artículo: "Algunos apuntes a propósito de la investigación antropológica en Venezuela".

ABSTRACT

This report begins with the story of the long investigation that the Lhermillier began in 1975 with the Yu'pa-Macoi' of the Sierra Perijá in Venezuela. It

lets us know some of the difficulties they met during all these years and the context in which they had to work, especially in the last field work, from March to August 1984. It exposes afterwards the different themes the investigation more precisely focused: *economics* (time allocation, partition of the territory, cultivation of coffee, horticulture, hunting, exchanges, use of money), *genealogical investigation* (kinship, marriage, demography, ethno-history), *ethnomedicine*, *mythology* and *tiyotio* (a ceremonial dialogue). This relation is a sort of illustration of the reflexion A. Lhermillier developpes in his own article: "Some points about anthropological investigation in Venezuela".



ALGUNOS APUNTES A PROPOSITO DE LA INVESTIGACION ANTROPOLOGICA EN VENEZUELA



Alex Lhermillier*

La diminuta y última lágrima de luz de este día se borró en el corazón de nuestra vieja lámpara de kerosen; en la pequeña choza todo está envuelto en el espesor de una nueva noche, envuelto en una masa de apariencia muy compacta. Afuera, desde algún lugar, algunas ramas de este universo nocturno, animales invisibles lanzan unos gritos sorprendentes, extraños, que de vez en cuando quebrantan la espesura hundida en un pesado silencio. Poco a poco se va secando el llanto de los mecates apretados del chinchorro. Envuelto en mi cobija, descanso en el aire, escuchando, imaginando, pensando en este día que ya casi es del pasado, en el día de mañana, en los días futuros. Mirando a través de los espacios de la pared de troncos, percibo las pizcas de brasa todavía encendida de los fogones familiares cerca de los cuales sé de un mundo, conozco gente, un mundo *yu'pa*. No habrá luna esta noche sino muy tarde y estará llena, mañana; unos hombres saldrán a cazar. Puedo escribir.

Tuarío, pueblo, caceroño *yu'pa-macoi* ubicado en la Sierra de Perijá, a escasos kilómetros de Machiques, se adormece dentro de las nubes en formación. Conocemos bastante bien este pueblo y sus habitantes, pero a pesar de casi tres años de convivencia con ellos, entrecortados eso sí de algunas ausencias más o menos largas, nos falta para conocerlos muy bien, para entenderlos, para aprender de ellos. La investigación antropológica de una sociedad, una cultura —o de un punto preciso de ésta— es entre otras cosas un asunto de tiempo, que uno lo quiera o no; asunto de tiempo como son básicamente todos los grandes problemas

de nuestras sociedades. Tanto tiempo pasan los seres humanos para tejer las raíces de su cultura única, nunca acabada; se necesita muchísima paciencia para comprenderla, entenderla, entenderlos.

No es costumbre que los investigadores, cualquiera sea su carrera, describan los preámbulos de su labor, dejen algunos testimonios relativos a su propio medio ambiente. Por lo general, se cree que éstos son bien conocidos o se deja al lector imaginarlos, si tiene ganas o interés para hacerlo. Si es mi propósito aquí tratar ese objeto, no es porque no tenga otras cosas que escribir, sino que, como antropólogo, encuentro tanto estos preámbulos como este medio ambiente verdaderamente dignos de líneas que podrán servir de materia de reflexión para algunos de nosotros. Cabe apuntar que si eso es así, se debe a que la antropología nos pone en un lugar privilegiado ya que nos permite acercarnos y conocer nuestra cultura en profundidad a través de un prisma particular. Este prisma que nos aleja o nos hunde en nuestra sociedad hace que nuestro campo de reflexión se extienda o se estreche en el tiempo como en el espacio.

Desde luego estas líneas podrían ser algo como un informe informal, que tendría como enfoque el "relato" del recorrido específico de un investigador de cierta parte de la sociedad occidental que él ha de vivir y conocer según los criterios específicos que expusimos más arriba; deberían traernos ciertas enseñanzas o extrañas sorpresas. Allí se ubica el propósito de esta reflexión, en el reflejo que nos devuelve el espejo antropológico, espejo que pondremos cara a cara al antropólogo

(*) Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.

logo y a sus alrededores más cercanos. Sé de antemano que no lograré circunscribir en estas pocas líneas toda la problemática que abarca mi propósito, éste se reducirá sencillamente al esbozo de la materia, a ciertas preguntas.

Hay antropólogos físicos y antropólogos sociales o culturales: mientras que los primeros trabajan sobre el aspecto biofísico del Hombre, los segundos se interesan en los fundamentos de las estructuras sociales. Los dos encuentran sus campos de investigación dentro o fuera de su propia sociedad. Evidentemente, esos campos no son siempre tan lejanos de nuestra civilización material y económica como suelen ser los universos indígenas mal llamados "primitivos"; a veces poco los separa, los aparta, aunque se trate de puras apariencias: así por ejemplo las comunidades campesinas, las de pescadores u otras como aquellas agrupaciones de carácter urbano, sub-urbano, místico-religioso o ideológico, todas nacidas, producto y parte de nuestra cultura. Los antropólogos somos mucho menos que los médicos, abogados, arquitectos, ingenieros, quienes salen de las universidades con conocimientos teóricos o teórico-prácticos; el destino de muchos de nosotros es reubicarse en esas universidades. Son muy escasos, por no decir nulos, los empleos de antropólogo fuera de las universidades, exceptuando museos o institutos de investigación provistos de departamentos idóneos. Esos lugares son metas para algunos. ¿Como investigadores o como curiosidad para los demás? ¿Quién lo dirá?

En general se nos puede dividir en dos grupos que llamaremos teóricos y los empíricos; evidentemente en uno y otro encontraríamos varios subgrupos. Quedándonos con estos dos polos por supuesto caricaturales, tendríamos entonces los primeros, siempre saliendo de un libro, de algunas páginas, reduciendo todo a lo ya escrito es decir, según parece, a lo seguro, lo reconocido; en cuanto a los segundos pocas veces están donde parecen estar, son extraños, con barba y melena, a menudo con un chiste de campo; para añadir a la pintura, caminan de manera singular. Todos han realizado investigaciones de campo, los primeros unos días, unas semanas, a lo mejor unos meses; prefieren trabajar sobre datos y análisis de

otros. Los segundos nunca han terminado, son unos proletarios de la ciencia, trabajan en base a datos recogidos por ellos mismos, claro teniendo también conocimiento del campo teórico. No siempre para graduarse hay que irse muy lejos, basta a veces con la puerta de al lado. Pero los primeros no tienen ganas de salir de sus hábitos, de su ámbito, bastante creen que no vale la pena, que ya todo se sabe, están convencidos; escogieron un puesto social, un sueldo, la paz. Llegan a pensar que los segundos son medio locos o algo así y hasta que los datos que recolectaron y los análisis que produjeron son puras elucubraciones, puros inventos. Ellos creen en los valores de la civilización occidental, las demás cosas son sobrantes.

Sabemos que en general no trabajamos, no escribimos directamente para un gran número de lectores; nuestros escritos alcanzan muy raras veces un público extra-universitario y dentro de la Universidad los lectores se reducen la mayoría del tiempo a los profesores y estudiantes de Ciencias Sociales quienes, por obligación profesional, por curiosidad y a veces por interés, "ven" nuestros trabajos. Algunas veces logramos alcanzar la Historia, la Psicología, raras veces el Derecho, pero más y más la Botánica y la Medicina. En cuanto al lector "ciudadano común" es más raro aún, a menos que nos lea a través de trabajos de divulgación. Cuando ahí nos encuentra nuestro lector es generalmente un autodidacta o un aficionado de las experiencias de carácter deportivo más que todo y perderá el soplo al leerlos.

Algo nos esconde, algo nos hace fantasmagóricos, más aún algo esconde a la especificidad del indígena o de otro grupo humano. ¿Será el medio mismo? ¿Será la ignorancia, el miedo de ser descubierto? No es que me estoy quejando de esta situación; la conozco, habría más y más que decir respecto a ella.

La tarea nuestra en cierta forma se resume, después de haber realizado una investigación *in situ*, a clasificar, ordenar, analizar y comparar los datos acumulados; en fin, dar a conocer el fruto de este trabajo a través de informes, artículos, tesis u obras amplias, digamos libros. Esos escritos permiten conocer ciertos aspectos de nuestras sociedades

o sub-sociedades y también pueblos, culturas, formas de pensar —según se dice— más atrasadas en el tiempo; así participamos en el conocimiento de la naturaleza humana y en su historia. Es preciso decir aquí que se trata de su *historia no escrita*, ignorada o no reconocida oficialmente, es decir una historia para ella, marginalizada; de allí se llega lógicamente a la conclusión de que somos unos intelectuales también marginalizados, clasificación cada día más evidente en Venezuela. Podemos y debemos también participar en ciertos eventos tales como congresos, convenciones, seminarios a fin de exponer, compartir y reflexionar sobre nuestros logros. También podemos dar clases. Pero no son tampoco esas cuestiones el objeto de este discurso.

El antropólogo que está mirando, escuchando, aprendiendo en los rincones de distintas sociedades y hasta en los lugares más apartados de nuestro planeta aprende a ver su propia sociedad, la de sus hermanos llamados "civilizados" con ojos y mente muy particulares. Si tiene que desvestirse culturalmente y psicológicamente para alcanzar su meta, en el camino de regreso a lo suyo inevitablemente sus puntos de referencia van poco a poco cambiando mucho. Más se suma el tiempo, más se suman sus preguntas, sus dudas o sus certidumbres.

Al principio para trabajar, es decir para realizar investigaciones, tiene que elaborar un proyecto especificando los pormenores de su trabajo, su meta, y acompañarlo de un presupuesto lo más preciso posible. Este documento se entrega a una comisión, la cual juzga del interés de la investigación, de la conformidad del plan así como del presupuesto y otorga o rechaza el proyecto. Muchas veces en los últimos tiempos, cuando el presupuesto es por fin otorgado ha sido tan considerablemente reducido que el investigador se encuentra frente a una trampa o por lo menos a un caso de conciencia más. ¿Quién juzga del interés de la investigación? Hay que esperar que sean personas que conocen de su objeto. ¿Quién revisa el presupuesto? ¿En base a qué categorías? Para elaborar este proyecto con el plan de trabajo y el presupuesto, el antropólogo ha tenido que referirse a su propio interés y conocimiento en la materia, al interés específico ligado a su propia trayectoria y a la tra-

yectoria de la antropología en el país donde estudió, en su especialidad. El presupuesto ha sido establecido en base a información recogida de distintas fuentes y eso en fecha precisa. ¿Quién puede saber entonces el aumento que habrán sufrido los precios del material necesario en el momento mismo de hacer las compras? Además, este presupuesto está calculado en función de cierta duración de la investigación. Si se reduce, es evidente que algo tendrá que cambiar en esta investigación, más valdría prevenir esto; en ciertos casos esta situación lleva consecuencias graves para la meta y finalmente la investigación será prácticamente inútil. Felices los antropólogos a quienes se les otorga con confianza, fe e interés, créditos o becas sin nada más que la espera de un trabajo honesto y bien logrado en tiempo oportuno. En nuestro caso, el antropólogo tiene que desembolsar para los gastos de su trabajo, llevar las facturas debidamente identificadas y esperar que sean todas aprobadas para que se le devuelvan sus gastos. En estas condiciones se entiende que no hay trabajo posible, no se promueve la ampliación del conocimiento.

Pero ¡vamos! Cargado de su proyecto, el investigador, todo doctor o licenciado que sea, tiene ahora que pedir a las autoridades competentes una autorización para permanecer en territorio indígena (si es el caso), ya que las permanencias en éste son reglamentadas; tiene su proyecto aprobado como apoyo de su identidad y meta. Si la autorización le está otorgada tiene que pedir otros permisos a la gobernación del Estado donde se ubica el grupo estudiado, a la Guardia Nacional en caso de trabajar cerca de una frontera, permiso para llevar armas (puede ser útil), para recoger muestras botánicas o zoológicas, etc. Para la obtención de esos permisos tiene que demostrar un sin fin de datos, es decir pasear con una carpeta llena de bellas constancias o cartas obtenidas a raíz de mucho tiempo, ya que no siempre están disponibles las personas que se requieren y que, a veces, son futuros colaboradores de dicha investigación. El paseo empieza en una selva de papel y sonrisas más que todo, no es tan peligroso, menos por el tiempo que se pierde y que podría ser utilizado de manera más provechosa; eso sí, es muy fastidioso, pues puede durar hasta tres o cuatro meses. Todo lo tiene

que hacer el propio investigador, y en esto hay muchos gastos imprevistos y no incluidos en el presupuesto.

¡Sigamos! Ya listo con su carpeta (o mejor dicho lista la carpeta, gorda, segura, con su antropólogo), puede irse a trabajar. Entonces puede realizar compras, si es que tiene el dinero, escoger cuidadosamente el material, a veces hacerlo preparar. Allá en el campo no habrá remedio, estará lejos de todo. Tiene y tendrá que contar sólo en él y con él: material para anotar, escribir, grabar, hacer películas, vestirse, curarse y curar a los "indios", herramientas, material de precisión (brújula, cronómetros, altímetro, cinta métrica, peso...), comida, etc. Y ¡bueno, vamos, buena suerte! estamos listos. Hay que cargar en el bus, el avión, el jeep. Dormiremos viajando, soñando de no haber olvidado nada. Cuidado de no hacerse robar algo, hay muchos envidiosos. Desde entonces empieza otra odisea hasta el encuentro con otro mundo. ¿Qué será este señor con tantas cajas, y botas o gomas, y barba y qué más? La gente lo mira y se pregunta, preguntan.

Por lo común, la gente nos confunde con los arqueólogos; aunque supongo que eso proviene del aspecto material más llamativo de aquellos nuestros cómplices. De inmediato se nos sospecha también de buscar tesoro, oro, diamantes o cualquier otra fuente mineral de enriquecimiento. ¡Ah sí, antropófago! — No señor, antropólogo. — Y qué hace usted? — Bueno estudiamos la gente, sus quehaceres, su lengua... — ¿De qué gente? — Yo, nosotros, los indígenas. (Entonces se abren los ojos, las orejas, las caras). — ¿Los indígenas? ¿Hay algo que estudiar con ellos, allá? Son unos bárbaros, salvajes, paganos. Comen la gente, ¿usted no ha visto la película "Holocausto caníbal"? ¡Bien!, ¿no? — Y el viaje sigue en un mundo más y más extraño, inculto, fabuloso; parece que hemos regresado al tiempo de la Conquista, no estamos lejos. Para muchos, si hay algo que estudiar allá con ellos, eso no debe tomar mucho tiempo: "—¿A usted se le paga para eso? Eso no sirve para nada, ¡basta con un vistazo! ¿No tiene miedo? Y ¿las garrapatas, las pulgas, los bichos, el sucio?" Hay gente que tiene piojos dentro de la mente, esos nunca se pueden sacar, y del sucio ni hay que hablar... El indígena no habla, no tie-

ne lengua, tiene "dialecto", en cuanto a sus creencias, son "supersticiones". Al fin y al cabo, el antropólogo entiende que para la gente, los indígenas son unos animales de cara humana. ¿Mentira todo eso? De ninguna manera, es cosa de poco tiempo demostrar que la ignorancia es inmensa hacia ellos, nuestros vecinos. Debo decir aquí que en ciertos casos hay algo cierto en ese discurso del "civilizado" sobre el indígena: hay grupos autóctonos que, por causa del contacto con nuestra economía predominante, conocen o se extinguen en situaciones de una tremenda tristeza. Su aislamiento, su descomposición socio-cultural hacen de ellos excepcionales demostraciones de que la conquista no ha terminado y de la fuerza y del poder que tiene nuestra civilización para aniquilar hombres, sociedades, culturas, naturaleza, cualquier cosa. Por favor, no vayan a creer que las reflexiones peyorativas surgen únicamente al nivel popular.

Entonces, al viajar, el investigador está aislado y se aísla, se pierde, se aleja, escapa a una extraña realidad. Busca y se encuentra a fuerza de paciencia y voluntad los medios para llegar a su campo, su primera meta, el pueblo o la aldea escogida y a veces conocida ya de él. Allá va a permanecer cierto tiempo. Ha llegado casi a la luna por su propia obstinación, pero está aquí, al sencillo nivel de nuestro planeta.

Casa, chinchorro, fogón, linterna, mesa, cajas, sueños, deseos. El antropólogo es ahora objeto de curiosidad por parte de los autóctonos. Su tamaño, su piel blanca, su barba o bigotes, sus lentos, su pipa, su vestido y todo lo que tiene llama fuertemente la atención de todos. Todos imaginan de dónde puede venir. — ¿Qué tiene aquí? y ¿aquí?. Muchas, muchas cosas, es un hombre rico, riquísimo. ¿Será humano? ¿Tal como nosotros? Se le toca, se le habla. El antropólogo empieza a trabajar; tropieza con la pica, tropieza con la lengua, tropieza con un nuevo modo de vivir. Los mayores le prestan atención, lo reciben muy bien, los niños se ríen de él, a menos que le tengan miedo. Con tiempo, empezando a recolectar todas clases de impresiones, datos, hechos elementales, el investigador va poco a poco a moldearse en este mundo y hundirse en él, en el olor del humo, un mun-

do distinto, estupendo, no, otro mundo. Si es que se queda algunas semanas (unos días no valen la pena) o meses, o años, logrará recoger, recopilar elementos o datos de cierto interés o de suma importancia. Poco a poco logrará descifrar los rasgos y lazos culturales del quehacer cotidiano, las razones, así como el modo de pensar y de pensarse de este otro mundo. Más tiempo permanecerá, más rico será su material. Pero ¿cuánto tiempo necesitará? ¿Quién lo sabe? Los indígenas no son sus empleados, no siempre estarán dispuestos, ni tampoco las circunstancias se prestarán a todas clases de encuestas; a medida que su trabajo se va ampliando, podrá empezar a clasificar, ordenar y así dirigir los pasos de su minuciosa labor y prestar más atención a lo que se refiere directamente a su centro de interés. Paciencia, todo es paciencia y atención. La antropología es una labor de hormiga. Se tropieza aquí, un informador se equivocó o no quiso dar una respuesta exacta por razones culturales; unas informaciones hicieron surgir dudas sobre algunos puntos, la lluvia atrasó el plan de trabajo, nuestro hombre está un poco enfermo, hay contratiempos y a veces has demasiado que hacer; los días son cortos y las esperas largas. Día tras día es materia de acercamiento a la comunidad, a su conocimiento; pero hay que averiguar todas las informaciones una y varias veces. El antropólogo tiene que moldear su trabajo y sin embargo estar listo para cualquier eventualidad, dormir de un ojo. Dejemos de lado mosquitos, hormigas, comejenes, y otros insectos, fantasmas de peligros mayores, para sitios: todo esto es parte de su universo; todos son sus vecinos, inquilinos, huéspedes; la humedad, el calor, la soledad, la falta de algo "indéfinissable". A veces todo parece estar en su contra. Pero ¡qué satisfacción al andar! ¡Qué disgusto a veces también! Poco a poco los datos se van acumulando en sus cuadernos de campo, sus ficheros clasificatorios; puede o podrá regresar sobre puntos sospechosos, llamativos o silenciosos. Preguntas, dudas, un día podrá también regresar a su "tierra", entonces dará cuenta de su investigación y si lo quiere, a pesar de todas las dificultades que ya conoce, pedirá otros recursos para seguirla. Por eso tiene que poner en orden sus datos, para lograr reconstituir la reali-

dad. En eso el alejamiento del campo le permitirá despegarse de lo cotidiano y de los hechos estudiados que son como una sabia e intrincada mezcla de todos los componentes culturales. Estos hechos, fundamentos, instituciones, tendrá que describirlos aisladamente, analizarlos, compararlos, reintegrarlos a la vida donde conforman la identidad cultural. Con el tiempo logrará hacernos entendible tal o cual hecho así como la totalidad del discurso de esa sociedad. Frecuentemente se necesitan varios años para lograr un buen estudio.

Esos conocimientos permitirán entonces dos cosas: una, enriquecer el saber, la naturaleza del comportamiento humano; dos, acercar por esas vías dos grupos humanos, lo que no siempre tiene efectos benéficos para uno de los dos. Ahora el antropólogo ya no es el mismo hombre que el que salió de sus libros, sus puntos de referencia han cambiado. Pero es un hombre serio y sabe que las mismas referencias no son cuestionadas por él únicamente. Sus conocimientos podrían permitirle participar en otros discursos que el solo discurso antropológico, a veces lo hace, como lo hacen también más investigadores cada día en otras disciplinas.

El paseo del antropólogo sigue su vaivén, ha empezado y se prolonga: al fin se olvidó completamente de su carpeta que no le sirvió, puesto que en el campo de investigación no hay ningún representante de la autoridad para pedirle a uno sus documentos. Encontró, eso sí, otras personas que no tenían ningún documento: cazaban, cortaban, buscaban, explotaban. Sólo el antropólogo anda allí y allá igual que un fantasma por la situación en la cual lo pusieron, permanece como sus cómplices los arqueólogos en un cotidiano real, entre cosas de otros tiempos y sueños de mañana, recogiendo las esencias de culturas que han sido o que son todavía testimonios de la trayectoria en el tiempo y el espacio de una humanidad a la cual pertenecemos. Veremos si un día se le presta más atención, a él y sobre todo a su trabajo, su campo. Ya en algunos lugares han empezado. En este sentido, nuestra realidad aparece gracias a la identidad del vecino, éste no es ni más ni menos débil, sencillamente es "otro", otra respuesta, otro comportamiento del ser humano enfrentado al tiempo y

al espacio. "Todo lo que degrada la cultura recorta el camino que lleva a la servidumbre", escribía Albert Camus. Soñemos que un día sepamos lo que es cultura, entonces empezaremos a saber.

Volteando su mirada y su atención hacia nuestra sociedad, para contestar algunas de nuestras preguntas, el antropólogo redujo a nuestra comprensión, a nuestro modo de pensar estrechado, atrofiado, el pensamiento de esos grupos humanos lejanos o vecinos, pero desconocidos. Esperando entonces haber sido escuchado, entendido, el investigador pronto comprende que sus esfuerzos fueron vanos ya que, para responderle, su sociedad le reduce su medio de trabajo y que, como por encanto, ve a su alrededor desaparecer o disminuir el número de sus colegas y cómplices, tragados por un silencio cada vez más turbio, cada vez más significativo.

Tuario, Agosto de 1984.



Mujer yu'pa de Tuario. Julio 1984.

RESUMEN

La investigación antropológica en Venezuela hace surgir varias preguntas, sobre todo cuando se conoce la problemática indigenista pasada y actual. A través de su propia existencia de investigador de campo y de universitario, el autor nos propone algunos temas de reflexión. Evidentemente, dada la amplitud y la gravedad de éstos, el artículo no pretende ser otra cosa que un esbozo para recordar el contexto en el cual trabaja el antropólogo en este país.

ABSTRACT

The anthropological investigation in Venezuela brings out some questions, furthermore to whom knows the past and present indigenist problematics. Through his own experience of the University and as a field investigator, the author is suggesting us some themes of reflexion. Obviously, being the deepness of those, the article only pretends to present a sketch of the context in which the anthropologist is working in this country



La fiesta del maíz, Tuario, junio 84

INTRODUCCION Y PRESENCIA DE ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO EN LA CORDILLERA DE MERIDA

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

Hasta hace relativamente pocos años, lo reducido de la investigación histórico-cultural en los Andes venezolanos (y en todo el país, podría decirse), había llevado a considerar como un "hecho absoluto" y comprobado el negar —o considerar ínfima— la presencia de esclavos originarios de África en la Cordillera de Mérida.

Sin embargo, el creciente interés por la investigación regional en esta zona del país, ha permitido que la realidad muestre lo contrario; esto —a su vez— condujo a un acrecentamiento de las investigaciones documentales que han arrojado —sobre el tema de la esclavitud en esta área del territorio nacional— importantes informaciones (cuantitativas esencialmente) que han desmentido el contenido usual que al respecto le había señalado la historiografía tradicional venezolana. Es decir: que en la Cordillera de Mérida sí hubo presencia de población negroide sometida a esclavitud.

FUENTES HISTORIOGRAFICAS

La historiografía venezolana (y como consecuencia de ella las demás ramas de los estudios humanos) trata muy someramente, y en base a generalidades, el tema de la presencia de población originaria de África en el proceso socio-histórico-cultural de Venezuela(1); y al momento de referirse a su distribución geográfica en lo que

hoy constituye el territorio nacional, de forma tajante, niegan su presencia en el espacio territorial que conforma la Cordillera de Mérida, así lo hace José Manuel Siso Martínez(2) al afirmar categóricamente:

"Los Andes no conocieron la mano de obra esclava porque la altitud no se prestaba a cultivos tropicales y además porque la densidad de la población indígena no hacía urgente la mano de obra esclava".

De no llegarse a tal extremo de "juicios históricos", el asunto se resuelve indicando que tal presencia fue ínfima; así lo hace José María Aizpúrua(3) cuando señala:

"En los Andes era [la mano de obra esclava negra] prácticamente inexistente"...

Y también Angellina Pollak - Eltz(4) al apuntar lo siguiente:

..."La esclavitud[en la Cordillera de Mérida] no fue corriente" ...,porque:..."las tierras fueron ocupadas por colonizadores españoles que trabajaban la tierra con sus propias manos, no hubo demanda de esclavos"...

Otros autores, como Julián Fuentes-Figueroa Rodríguez(5), aparte de minimizar la existencia de población de origen africano sometida a esclavitud en el ramal oriental del sistema montañoso de los Andes, correspondien

te a Venezuela, se ocupan de "explicar" las causas de tal hecho. Así lo hace el historiador Fuentes-Figueroa cuando, al señalar que las regiones de los Andes, Guayana y gran parte de los Llanos... "permanecieron casi totalmente al margen de la esclavitud negra"... , para la primera región da las siguientes razones:

..."El predominio del clima templado, al cual no se adaptaban bien los braceros africanos".

..."La existencia de una gran masa indígena que, por su número, hacía innecesaria la mano de obra esclava".

y ... "La ausencia casi total de plantaciones de cacao, caña de azúcar y otros cultivos tropicales".

Así, llegando a este punto, es posible pretender enumerar los factores "fundamentales" que, según la historiografía, impidieron o restringieron la introducción de esclavos oriundos del Continente africano a la Cordillera de Mérida; y a la vez intentar desmentirlos empleando la información que aporta la misma historiografía:

- 1) La altitud y por ende el clima templado al cual no se adaptarían los africanos sometidos a la esclavitud.

Primero que nada, a los esclavos nunca se les consultó sobre el tipo de clima o de altura al que querían ser trasladados, para los esclavos el problema no era la adaptación al medio geográfico, sino al sistema de dominación al que eran incorporados. Por otra parte, desconozco si se han expuesto "argumentos climáticos" como elementos de incidencia al aumento del índice de mortalidad entre los esclavos provenientes de las zonas cálidas de África. Tampoco sé si algún estudio ha comprobado que el clima templado sea causa de rendimiento deficiente en la laboriosidad humana (que de existir tales estudios, explicarían la razón por la cual los esclavistas de la zona andina no habrían

adquirido esclavos). Además, si la diferencia climática de la zona de origen a la de destino hubiese sido un obstáculo para el establecimiento en esta última, los conquistadores-colonizadores de la Península Ibérica (ubicada en la zona templada del planeta) no hubiesen podido trasladarse a las zonas tropicales americanas. Por último, si la altitud hubiese constituido un impedimento para la ubicación geográfica de los africanos, sería inexplicable la presencia, que hubo de esclavos en Perú y Bolivia(6).

- 2) Inexistencia de cultivos tropicales como el cacao, la caña de azúcar y el tabaco en la Cordillera de Mérida.

Cuando hacia los años 1655 - 1657 los Oidores Juan Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor estuvieron en la provincia de Mérida (7), encontraron, de contrario, que ya estaban en explotación algunos "cultivos tropicales" hacia las zonas de Torondoy, Ejido y las riberas del río Chama; lo que indicaría que desde años atrás se practicaba la agricultura de esos rubros agrícolas. El Pbro. Basilio Vicente de Oviedo, en su informe "Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada"(8), apuntó hacia 1671 que la hacienda Estanques (comprendida hoy día en la jurisdicción del Distrito Sucre del Estado Mérida) producía ... "mucho cacao y todos frutos de tierra caliente"... Tulio Febres Cordero (9) anotó que el cacao que se producía en esta hacienda, llegó a ser de tan excelente calidad, que era muy apreciado en Santa Fé de Bogotá. El ex-Gobernador de la Provincia de Barinas, para 1818, en su "Itinerario de Barinas a Cácuta de Suratá por Mérida y Cúcuta"(10) señalaba que el camino entre Mérida y Ejido tenía a derecha e izquierda ... "bastantes haciendas de caña"... El italiano Agustín Codazzi (11) luego de su recorrido por la geografía venezolana, expresó que, para 1839, los principales frutos producidos para la exportación en la Provincia de Mérida eran: cacao, caña de azúcar, café, añil y algodón. De tal ma

nera que en los Andes venezolanos: sí hubo "cultivos tropicales".

- 3) La alta densidad de la población aborígen que suplía la demanda de mano de obra en la región.

Empero, el alto número de indígenas en la zona andina de Venezuela, de por sí, no tenía un por-qué garantizar una sobre-oferta de mano de obra: la cantidad de "indios reducidos" o "encomendados" no se correspondía con el total de los existentes (todavía para 1832 Juan de Dios Picón González, en sus "Estadísticas de la Provincia de Mérida" (12), menciona que existían "indios salvajes" en las montañas de los límites de la Provincia de Mérida con la Provincias de Barinas, Apure y Maracaibo). Además, los "indios pacificados", dentro de su *resistencia pasiva* a la dominación del sistema colonialista español, procuraron trabajar lo menos posible dando pie al mito historiográfico de la "flojera del indio". Por otra parte, para 1619-1620 cuando el Visitador Alonso Vázquez de Cisneros, según sus propias palabras (13): "...redujo más de once mil indígenas a diecisiete pueblos (14) con doctrina entera todo el año", tal cantidad de población aborígen no significó la satisfacción a las demandas de mano de obra, como puede deducirse de la observación del mismo Cisneros (15) de que la construcción de viviendas era pobre por cuanto... "Los colonizadores rehuían los trabajos de fabricación de materiales de construcción, así como el oficio de albañil"... , lo que posiblemente señalaría que no eran muchos los indígenas que realizaban tales trabajos. Por otra parte, Milagros Contreras Dávila (16) señala que los colonizadores españoles penetraron en pueblos indios para tomar por la fuerza a los indios y suplir las necesidades de mano de obra que confrontaban, y justificando tales acciones con el argumento de la escasez de esclavos negros, sobre todo —indica esta autora— en las estancias cacaoteras del sur del Lago de Maracaibo..

- 4) Fue muy reducido el número de esclavos africanos importados hacia la zona andina.

Esta infra-valoración de la existencia de africanos, o descendientes suyos, en esta área se deriva de su consideración a partir de criterios cuantitativos, es decir, de la comparación del número de esclavos que se señala para la región (17), con los que se establecen para el total de lo que hoy es la nación venezolana (18). Esta consideración cuantitativa, empleada para minimizar la presencia africana en los Andes pierde fuerza si se le aplica también a Venezuela globalmente, comparando su número total de esclavos con el que hubo en Brasil o Cuba, por ejemplo. Así, John V. Lombardi, en los propósitos que se fija para su estudio sobre la esclavitud en el país entre 1821 y 1854 (19), expresa que uno de ellos es el de ... "ofrecer un estudio detallado del proceso de la decadencia y la abolición de la esclavitud de los negros en un país en que la esclavitud no determina ni la economía ni la sociedad"... Igual observación hace Eduardo Arcila Farfán (20) cuando afirma que:

..."cuantitativamente este número total para las siete provincias de sólo 80.000 esclavos negros, parece pequeño y hace pensar que como grupo étnico y como problema social, tenía mucha menos importancia que la que en términos generales suele dársele"...

FUENTES ETNOGRAFICAS

Otros elementos permiten poner en duda las categóricas negaciones o minimizaciones de que ha sido objeto el tema de la presencia de población negroides en la cordillera de Mérida: ciertas manifestaciones culturales andinas, para quienes las han estudiado, han revelado orígenes africanos en rituales como los de la Virgen de la Candelaria y San Benito. En relación a éstos la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño (21) señala:

"Algunos vestigios [africanos] de su estadía [en territorio de la Cordillera de Mérida] han permanecido, sin embargo, en ciertos rituales tales como el de San Benito y el de la Virgen de la Candelaria"... "es más probable que estos ritos tengan su origen en un culto africano aportado a la zona por los esclavos, que pensar que esta influencia en la cultura merideña haya podido llegarle desde la zona sur del Lago de Maracaibo. La población de esta última zona no tiene relación con la población andina, a pesar de que algunas de sus aldeas se encuentran en un territorio que pertenecen también al Estado Mérida"...

FUENTES ORALES

Algunos testimonios orales (22), recogidos entre los descendientes de los antiguos pobladores de Mérida, permiten corroborar el hecho de que, ciertamente, hubo presencia de población de origen africano en situación de esclavitud en la Cordillera de Mérida. En efecto, por tradición oral transmitida de generación en generación, determinados habitantes actuales de esta zona andina venezolana recuerdan testimonios familiares en torno a ese hecho. Así Don Rafael Jerez (merideño de 83 años, residenciado en el barrio "Barinitas") me refirió que su nono (Faustino Ruíz) conoció "negros esclavos en Timotes y Estanques. En igual sentido se pronunció Don Cecilio Lacruz (campesino merideño nacido en San Jacinto y residente del barrio "Barinitas" hasta que la muerte se lo lleve ya hace casi dos años), concretando que en la zona de los Curos y la Parroquia los hubo. En estas mismas dos zonas, aledañas a la ciudad de Mérida en la vía que la comunica con la población de Ejido, ubicó Don Manuel Uzcátegui (merideño residente en La Pedregosa) sus informes orales sobre la existencia de individuos negroides en esta zona del país. Actuales vecinos de La Parroquia-Zumba (Municipio Juan

Rodríguez Suárez, antes La Punta, del Distrito Libertador del Estado Mérida) confirmaron lo indicado por los anteriores informantes, tal fue el caso de la información expresada por Bernardino Torres (merideño residenciado en el dicho Municipio), y Perlatino Uzcátegui (vasallo de la Virgen de la Candelaria).

Otros tres habitantes de Zumba-La Parroquia fueron más específicos aún en sus informaciones, sobre todo en cuanto a la relación existente entre la población de origen africano que allí hubo y el Culto a la Virgen de la Candelaria que en ese lugar se practica. La señora Melina Rangel de Uzcátegui contó haberle oído decir a su abuela que a la hacienda "San José" de Avelino Briceño (donde se cultivaba caña, caraota y cambur; y donde había también un trapiche y cría de ganado) trajeron negros (... "fuertes y de lejos"...) a trabajar; habiendo — ella — conocido ... "negros criollos nacidos en Zumba"... Doña María Ismelda de Uzcátegui (a quien la licenciada Francisca Rangel le observó rasgos afroides: su pelo "chicharrón" especialmente) confirmó lo señalado por la anterior informante en relación a la hacienda "San José", agregando que los traían ... "en cajones"...; dijo haber conocido ... "una viejita que murió hace poco tiempo, de edad de 107 años"... que era ... "negrita". Por último Doña Ismelda de Uzcátegui se declaró descendiente de los primeros negros llegados a Zumba y que su progenitora y hermanos poseían facciones negroides: ... "cuando no es el pelo resorte, es el color, o los labios". La señora Melina Rangel de Uzcátegui (en ella también observó la licenciada Rangel rasgos negroides) señaló que había sido la abuela de su progenitor quien encontró, en un manual de costura, el ... "cuadro de la Virgen"... , que al acercarse la fiesta de la Virgen (finales de enero y comienzos de febrero de todos los años) oían tambores y música, como la que le tocan actualmente, siendo los negros los que elaboraban los tambores con los que se le tocaba a la

candelaria en ... "los primeros años de la fiesta"...

FUENTES DOCUMENTALES

La contradicción entre las fuentes historiográficas y las fuentes etnográficas y orales en cuanto a la presencia o no de población negroide en los Andes venezolanos, empezó a inclinarse a favor de estas últimas en la medida en que comenzaron a realizarse investigaciones histórico-documentales (23) y etnográficas (24).

Así, la sección documental procedente del Régimen Notarial implantado por España en América, y en Mérida en este caso, que pasó a ser contenida en las Oficinas de Registro Público por Ley de 14 de mayo del Congreso Venezolano en 1836 (25), y que logró "sobrevivir" al paso de todo un siglo XIX pleno en guerras civiles, revoluciones, sublevaciones, "madrugonazos", asonadas, alzamientos, conatos, insurrecciones, etc. (26) para llegar a nuestros días y reposar en la sección "Archivo Histórico de Mérida" del Registro Principal de esta ciudad, a cuyo cargo estuvo Rafael Febres Cordero y actualmente profesores de la Universidad de Los Andes. Estos documentos (los de más antigua data fechados en el siglo XVI) contienen una sección bajo el título de "Protocolos", cuyo documento más antiguo corresponde a 2 de septiembre de 1577 y se refiere a la venta de una estancia en la ciudad de Mérida en 10 pesos ... "de buen oro" ... a Miguel de Trejo por Francisca Navarro y su marido Rodrigo Tellez (27). Los dos primeros tomos de la dicha sección de "Protocolos" están comprendidos entre el señalado año de 1577 y 1596 (6 de septiembre), ambos inclusive.

En esos 21 años, la documentación referida hace mención de 10 esclavos sometidos a negociación por parte de los vecinos de Mérida en ese período, siendo la referencia de fecha más remota la correspondiente a ¿1562? en un documento del 5 de enero de 1582, en el que el capitán Hernando de Ce-

rrada y Gonzalo de Avendaño exponen que: ... "veinte años atrás" ... (de ahí la colocación del año 1562 entre signos de interrogación, pues es la fecha que se deja suponer luego del señalamiento inicial de los expositores del documento) unos indios ... "de la encomienda del pueblo de la Sal" ..., propiedad de Avendaño, habían dado muerte a ... "un mulato llamado Cristóbal" ..., ante lo que aquellos se refugiaron en la encomienda de Cerrada, situación que generó litigios entre ambos sobre los derechos de encomienda con respecto a tales indios; por lo cual acordaron los expositores y litigantes nombrar a Antonio de Monsalve y Miguel de Trejo para que dilucidara la situación planteada (28).

Luego de este documento que sugiere la presencia de un individuo (ya mestizado por ser mulato, vale decir producto de la relación entre un europeo y una africana!) de origen negroide en la Cordillera de Mérida: 14 años después de la fundación de Mérida!; otro testimonio documental correspondiente al 9 de diciembre de 16 años después (1578), nos habla de la venta de una esclava ... "nombrada Francisca, que por otro nombre se llama Blanca, de nación cape, de 24 años aproximadamente, por sana, de título abida de buena guerra y por esclava sujeta a servidumbre" ..., en 300 pesos (de a 20 quilates cada uno) por Antón Yáñez al capitán Pedro Caso (29), vecino de Mérida el primero y de La Grita el segundo (30).

De los restantes 8 esclavos mencionados por los documentos en el lapso ¿1562?-1592, seis lo son (31) por haber sido sometidos a la acción de compra-venta (1 en 1579, otro en 1580, 3 en 1581 y el último en 1592), uno fue puesto al servicio de un herrero de Mérida por el amo de aquél de Trujillo, por 3 años y medio para que aprendiese el oficio de cerrajería y herrería en 1592; y el último fue incluido en la dote otorgada en julio de este mismo año de 1592 por Diego de la Peña (Encomendero y Escribano Público y del Cabildo) a favor de Gonzalo Gar-

cía de la Parra, quien iba a contraer matrimonio con la hija del otorgante Jerónimo de la Peña(32).

CAUSAS DE LA PRESENCIA TEMPRANA DE ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO EN LA CORDILLERA DE MERIDA:

Llegado a este punto, donde la información documental sugiere la presencia temprana de individuos de origen africano en la Cordillera de Mérida, es conveniente preguntarse las razones de ello, cuando —según la historiografía(33)— ésta era una de las zonas más densamente pobladas por aborígenes; lo que permitiría suponer —asimismo— que tal hecho debió satisfacer las demandas de mano de obra requerida por los conquistadores para el trabajo de la tierra ante la inexistencia de vetas de metales preciosos; sobre todo si, atendiendo a la información aportada por Gibaja para 1607(34), entre 150 "vecinos" había 60 que tenían encomendados a 3.500 indígenas. Así, si se parte del supuesto (que considero lógico) de que la referencia hecha por la documentación para el período 1562?-1592 de apenas 10 esclavos, no tiene que significar necesariamente que fuesen los únicos presentes físicamente en la Cordillera de Mérida, sino que fueron los únicos que se mencionaron porque los otros que pudieran haber en la zona no lo fueron debido a que sobre ellos no se ejerció ninguna acción jurídica de Compra-venta, Testamento, Dote, Poder, Donación, Permuta, etc. que ameritase ser asentada ante un Escribano Público. Sigue —entonces— vigente la interrogación sobre las posibles razones que llevaron a introducir, desde bien temprano, esclavos nativos o descendientes del Continente africano en la Cordillera de Mérida.

Como ya se apuntó, la ausencia de riquezas mineras en estos territorios americanos convirtió a la tierra y a la explotación de ésta en la riqueza a codiciar por los conquistadores provenientes de Europa, para esto era imprescindible la mano de obra, y los

españoles como vencedores contra los "infieles" aborígenes, aparte del reducido número de los primeros (recuérdese que según Gibaja, para 1607 Mérida contaba con apenas 150 vecinos "blancos" ante 3.500 indígenas "encomendados"), como tales triunfadores no iban a asumir los trabajos de agricultura, cría de animales, albañilería, etc.(35), en consecuencia, esas labores "debían" ser realizadas por los "derrotados" (los indígenas) a favor de los primeros y como "tributo" a éstos que los habían "vencido" ... De esta forma, la acción inmediata a toda fundación hecha por los conquistadores, era la de asegurarse esa mano de obra entre los habitantes de la región conquistada, repartiéndose entre ellos los indígenas de la zona mediante la Encomienda(36).

Sin embargo, esta institución no garantizó la completa disponibilidad de mano de obra, pues como ya se apuntó (en la contra-argumentación dada para poner en duda la afirmación historiográfica de que en los Andes venezolanos la presencia africana fue nula o escasa debido a que hubo una gruesa cantidad de población nativa que satisfizo los requerimientos de mano de obra), no todos los indígenas aceptaron ser "encomendados", ni los que lo aceptaron trabajaron como lo aspiraban sus encomenderos, y por otra parte, la resistencia activa y pasiva (dando pie esta última al forjamiento del mito sobre la "pereza" del indio) de los aborígenes contra la dominación y su rechazo al trabajo que se les imponía, hicieron necesaria la búsqueda de la mano de obra disponible para ese momento en las condiciones de sometimiento a que se aspiraba: los africanos, siguiendo con la experiencia al respecto de España y las colonias de ésta en el mar Caribe.

Por otra parte, el "proteccionismo legislativo" que la Corona castellana estableció para los indígenas hizo necesaria la búsqueda de esclavos africanos para suplir a los aborígenes en aquellas labores que, por Ley, estos no debían realizar(37). Asimismo-

mo, fue factor significativo para la introducción de esclavos "negros" en los Andes el hecho de que la población indígena descendió numéricamente debiendo ser suplida tal deficiencia con aquellos(38).

VIAS DE PENETRACION DE LA MANO DE OBRA ESCLAVA EN LA CORDILLERA DE MERIDA:

Las primeras décadas que siguieron a la fundación de la ciudad de Mérida (1558, Octubre 9) fueron de conquista (guiadas por la búsqueda de posibles minas de oro y plata), establecimiento de poblaciones y reparto de encomiendas(39), actuando Mérida como centro de difusión de este proceso en los Andes venezolanos. En esta etapa del asentamiento de los europeos, éste no llegó a darse en forma definitiva, lo que significó que las unidades de producción no se establecieron tampoco en forma definitiva, y que la demanda de mano de obra esclava no fue tampoco definitivamente apremiante(40), y ésta podía ser obtenida en zonas vecinas como Trujillo, o traída por la vía de Pamplona(41).

A medida que la población colonizadora se fue sedentarizando, y con ésto la economía, la demanda de mano de obra esclava fue aumentando, y esta fue satisfecha a través del puerto de Gibraltar principalmente. Allí se dirigían las recuas desde Mérida a adquirir "...ropa de Castilla para vestirse todo tipo de gente y asimismo se proveen de hierro y acero para el beneficio y labor de las tierras"... "vinos, aceite, sal, esclavos, oro y plata"... (42). La adquisición de esclavos en Gibraltar por parte de los vecinos de Mérida era facilitada por el hecho de tener éstos propiedades en la zona sur del Lago de Maracaibo (43), allí podían tenerlos hasta trasladarlos a Mérida, o emplearlos en las haciendas del lugar y llevarlos a Mérida cuando aquí necesitaban de ellos.

Señala Edda Samudio de Chaves que los esclavos que se adquirían en Gibraltar procedían del puerto negrero

de Cartagena de Indias(44), aunque posteriormente también llegaron al Lago provenientes de otras zonas negreras, en los navíos de los contrabandistas holandeses por ejemplo, que "...comercian negro y telas en Río Hacha, Maracaibo y la Guaira, llevándose plata, oro, esmeraldas y perlas"(45). Igualmente es posible pensar que la conquista de algunas islas caribeñas por franceses, ingleses y holandeses(46) dieron lugar a un comercio de esclavos africanos desde las factorías que funcionaron en esas colonias no-españolas hacia el puerto de Gibraltar.

ALGUNAS CIFRAS (DENTRO DE UN CONTEXTO CRONOLOGICO) SOBRE LA PRESENCIA DE ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO EN JURISDICCION DE LA PROVINCIA DE MERIDA:

El interés que ha despertado el estudio de la historia regional ha llevado en esta ciudad de Mérida, por parte de profesores y estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, a hacer indagaciones documentales bastante interesantes que han arrojado informaciones importantes sobre diversos tópicos del proceso histórico local, y sobre la presencia de individuos oriundos de las culturas negroides africanas sometidas a esclavitud en la zona.

En base a tales datos que aportan los documentos que se encuentran en el Archivo Histórico de Mérida, el Archivo Arquidiocesano de Mérida, la sala de Manuscritos del Instituto Autónomo Biblioteca Nacional - Sala Febrés Cordero, el Archivo de la Universidad de Los Andes y los archivos de algunos concejos municipales de esta jurisdicción estatal, y que han sido recopilados en varios trabajos(47) he pretendido ofrecer un bosquejo cuantitativo y general relativo a la presencia de esclavos "negros" en el proceso histórico-cultural de esta área de la territorialidad venezolana, ello a través de tres cuadros que aspiran recoger algunas de las cifras sueltas y dispersas en relación a este tema desde el punto de vista cuantitativo, ha

ciéndose la necesaria salvedad de que tal muestreo apenas constituye un cálculo aproximado al respecto.

Dado que las cifras que arrojan los documentos sólo se refieren a aquellos esclavos que fueron sometidos a transacción de diverso tipo y está registrada ante el Escribano Público, tan sólo hacen alusión a tales casos y no a aquellos esclavos que no fueron vendidos-comprados, donados, permutados, heredados, ofrecidos en dote, etc. Tal es el caso del CUADRO 1, que aspira señalar las cantidades de esclavos mencionados en 16 tipos de documentos protocolizados en 4 períodos: ¿1562?-1592, 1622-1678, 1700-1720 y 1800-1854.

El CUADRO 2 tan sólo toma en cuenta los escasos testimonios documentales que aún se conservan en cuanto a los padrones elaborados en algunos años y en uno que otro centro poblado en jurisdicción de la Provincia de Mérida (lo que hace también esporádicos y dispersos a este tipo de documentos, pues to que tampoco guardan regularidad ni "exactitud", viniendo a constituir

también muestras reducidas al respecto), primero en 1655-1657 y luego entre 1817 y 1847, sin orden cronológico o geográfico alguno.

En cuanto al CUADRO 3, éste toma las cifras recogidas en tres censos hechos en esta entidad provincial en los años 1832, 1839 y 1844; los que —igualmente— deben verse con la correspondiente cautela, por cuanto se puede lógicamente suponer que estuviesen preñados de las inexactitudes que esta materia arrastra hasta nuestros días. Para esto último baste recordar que el recién realizado censo nacional de 1982 fue aprobado por el Congreso Nacional prácticamente bajo la presión de las elecciones del 4 de diciembre del '83, las cuales dependían (para su realización) de tal aprobación, pese a que se consideró (por parte de diversos sectores del país) que estaba plagado de errores, fallas e inexactitudes.

CUADRO 1

TESTIMONIOS DOCUMENTALES SOBRE LA PRESENCIA DE POBLACION ESCLAVA EN MERIDA Y SU JURISDICCION. ¿1562?-1592, 1622-1678, 1700-1720 y 1800-1854.

TIPOS DE DOCUMENTOS	¿1562?-1592 (A)	1622-1678 (B)	1700-1720 (C)	1800-1854 (D)	TOTAL
Compra-venta	7	191	139	760	1.097
Poder	-	-	1	44	45
Dote	1	164	11	11	187
Donación	-	366	145	255	766
Carta de libertad	-	13	31	128	172
Permuta	-	-	15	22	37
Codicilio	-	-	6	6	12
Censo	-	-	1	25	26
Capellanía	-	-	4	4	8
Fianza	-	-	-	2	2
Puesta en Servicio	1	-	-	-	1
Arriendo	-	-	-	18	18
Deuda	-	-	-	1	1
Hipoteca	-	-	4	-	4
Venta de tierra	-	-	1	-	1
Sobre propiedad de esclavo	1	-	-	-	1
TOTAL	10	734	358	1.276	2.378

FUENTES:

- (A) Archivo Histórico de Mérida, sección *Protocolos*, tomos I y II; recogidos en: *Archivos de los Registros Principales de Mérida y Caracas. Protocolos del Siglo XVI* (Estudio Preliminar, resúmenes e índice analítico por Agustín Millares Carlo), Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, Volumen 80, 1966, documentos N° 56, 89, 95, 142, 143, 190, 293, 295 y 325; páginas: 21-22, 31, 32, 41, 51, 81, 82 y 89.
- (B) Archivo Histórico de Mérida, sección *Protocolos*, tomos VIII a XXXI, sección *Mortuorias*, tomo I a IX; recogidos en: Cesar H. Barreto A. y Héctor E. Herrera M., *Formas Jurídicas a que Estuvo Sometida la Mano de Obra Esclava Negra en Mérida y su Jurisdicción. 1622-1678.* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1980, p.57.
- (C) Archivo Histórico de Mérida, sección *Protocolos*, tomos XL a XLIV; recopilados en: *Influencia de la cultura Negra en Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1982, cuadros anexos.
- (D) Archivo Histórico de Mérida, sección *Protocolos*, tomos LXXX a CXXV; recogidos por mí en: *Presencia y Liberación de los Esclavos en Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1982, CUADRO N° 3, pp. 107-108.

CUADRO 2

TESTIMONIOS DOCUMENTALES SOBRE LA PRESENCIA DE ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO EN ALGUNOS CENTROS POBLADOS DE LA CORDILLERA DE MERIDA EN LOS AÑOS: 1655-1657, 1817, 1820, 1823, 1824, 1827, 1837 y 1847.

LOCALIDADES	AÑOS 1655 1657 (A)	1817 (B)	1820	1823	1824 (H)	1827 (D)	1837	1847 (M)	TOTALES
Ejido	212	128							340
Torondoy	153								153
Tucaní	62								62
Chimomo	6								6
Valle del Río									
Castro	23								23
Valle del Chama	50								50
Bobures	65								65
Chiguará (C)		19				10			29
Santo Domingo (E)		12							12
Jají (F)			1						1
El Morro (G)			7		14				21
Pueblo Nuevo (I)				10					10
La Punta (J)							42		42
Milla (K)							12		12
Guaraque (L)							12	29	41
TOTALES	571	159	8	10	14	10	66	29	867

FUENTES:

- (A) Según los datos recopilados por:

— Milagros Contreras Dávila, *La Visita de los Oidores Juan Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor a la Provincia de Mérida. 1655-1657*

- (Trabajo de Ascenso), Mérida, Universidad de Los Andes, 1971, pp. 67-69 y 116-117.
- Niria R. Suárez, *La Parroquia Colonial en Mérida. El Caso de San Buenaventura de Ejido. 1799-1811* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1979, p. 42.
 - *Documentos para el Estudio de los Esclavos Negros en Venezuela* (Selección y estudio preliminar de Ermila Troconis de Veracoechea), Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, volumen 103, 1969, pp. 198-201.
- (B) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.
 - (C) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.
 - (D) Instituto Autónomo Biblioteca Nacional - Sala Febres Cordero, sección de *Documentos donados por la Gobernación del Estado Mérida*, hoja suelta.
 - (E) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.
 - (F) Instituto Autónomo Biblioteca Nacional - Sala Febres Cordero, sección de *Documentos donados por la Gobernación del Estado Mérida*, "Censo de la Parroquia de Jají correspondiente a 1820", folios 1r, 8r y 23r.
 - (G) Instituto Autónomo Biblioteca Nacional - Sala Febres Cordero, sección de *Documentos donados por la Gobernación del Estado Mérida*, "Censo de la Parroquia El Morro correspondiente a 1820", folios 24r a 46 Vto.
 - (H) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.
 - (I) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.
 - (J) Archivo del Consejo Municipal del Distrito Libertador, sección *Asuntos Varios*, bulto correspondiente a 1837.
 - (K) Archivo del Consejo Municipal del Distrito Libertador, sección *Asuntos Varios* bulto correspondiente a 1837.
 - (L) Archivo del Consejo Municipal del Distrito Libertador, sección *Asuntos Varios* bulto correspondiente a 1837.
 - (M) Archivo Arquidiocesano de Mérida, sección *Estadísticas y Padrones*, Caja III, hoja suelta.

Toda esta información está recogida en el CUADRO N° 4 del capítulo 3 (páginas 110-111) de mi trabajo *Presencia y liberación de los Esclavos en Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1982.

CUADRO 3

POBLACION ESCLAVA DE LA PROVINCIA DE MERIDA (POR CANTONES) SEGUN (*) CENSOS DE LOS AÑOS 1832, 1839 y 1844.

CANTONES DE LA PROVINCIA DE MERIDA	1832 (A)	1839 (B)	1844 (C)	TOTALES
Mérida	254	231	-	485
Ejido	103	82	-	185
Bailadores	128	26	-	154
Mucuchíes	-	26	-	26
La Grita, San Cristóbal, San Antonio y Lobatera (**)	-	249	-	249
TOTALES DE LA PROVINCIA DE MERIDA (***)	485	614	1.285	1.099 (****)

(*) Hasta 1856, cuando la Constitución de 1830 fue reformada bajo los auspicios re-eleccionistas del Presidente José Tadeo Monagas, la Provincia de Mérida estaba constituida por, aproximadamente, los territorios que forman los actuales estados Mérida y Táchira.

(**) Al momento de transcribir el documento contentivo del Censo correspondiente a 1832, no tomé en cuenta los cantones que a partir de 1856 pasaron a integrar la Provincia del Táchira.

(***) El Censo de 1844 no especifica por cantones la población esclava de la Provincia de Mérida, sino que la señala globalmente, vale decir que incluyendo los cantones que después de 1856 conforman la Provincia del Táchira.

(****) Este TOTAL da esta cifra porque no se toma en cuenta los 1.285 esclavos que señaló globalmente para la Provincia de Mérida el Censo de 1844, se verá que si a este total se le suma tal número, su resultado será una cantidad igual a 2.384, o sea el mismo que sumando los totales de los censos de 1832, 1839 y 1844.

FUENTES:

- (A) Archivo General de la Nación, sección *Interior y Justicia*, tomo LXI, fol. 198r.
- (B) Agustín Codazzi, *Obras Escogidas*, volumen 1, Caracas, Ministerio de Educación, 1960, p. 505.
- (C) *Memoria de Interior y Justicia*, 1845, Documento N°22, p. 61.

Todos estos datos incluidos en el CUADRO N°6 (p. 116) de mi trabajo: *Presencia y Liberación de los Esclavos en Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, Universidad de Los Andes, 1982.

CONCLUSIONES

Pese a que los textos de historia venezolana, hasta no hace mucho, señalaban en forma "absoluta y definitiva" que la Cordillera de Mérida, debido a la gran cantidad de indígenas que poseyó para el momento de la llegada de los conquistadores-colonizadores, y a su clima templado estuvo privada de la existencia de población esclava oriunda del Africa; o que al me

nos la que hubo fue en cantidades insignificantes... las investigaciones en la realidad cultural-etnográfica y documental-histórica mostraron lo contrario.

La comprobación de que en los Andes venezolanos sí hubo presencia de población africana, a la vez que destruye algunos "mitos historiográficos" como los que negaban tal hecho y los que estimaban que la población aborigen había sido total y mansamente encomendada; también reveló que la historia escrita en Venezuela adolece de apoyo investigativo, el cual ha sido muy escaso y superficial. Con esto se ha abierto a los investigadores un campo casi inexplorado, porque se puede llegar al convencimiento de que la historia de Venezuela está aún por escribirse.

Ante este reto que se plantea de escribir la historia que aún no lo ha sido, e inclusive re-escribir la que ya lo está, es necesario afrontarlo partiendo de nuevos criterios (en el caso de mi tema de estudio: no seguir viendo a los esclavos como meros instrumentos de trabajo y a sus poseedores como simples seres dedicados a tan sólo explotarlos; sino como a seres humanos creadores de cultura y generadores de sentimientos que debieron convivir bajo un sistema que les asignaba roles distintos, pero que por ello no les restringía la interdependencia que se debió desarrollar entre unos y otros) y nuevas fuentes de apoyo informativo (también en el caso de mi tema de estudio: no depender tanto de tan sólo las fuentes documentales escritas que ven a los esclavos como objetos sujetos a transacción dentro del derecho de propiedad de los amos que podían venderlos, donarlos, testarlos, permutarlos y hasta darles la libertad... con lo que se dejaría entender que los "beneficiarios" de tal voluntad del poseedor, no tenían la más mínima posibilidad de participar en el forjamiento de su destino. Es conveniente emplear las fuentes vivas: la memoria colectiva de los pueblos, las manifestaciones mágico-religiosas, los

cuentos, mitos y leyendas, las expresiones artísticas...); así como también darle más rienda suelta a la interpretación y la imaginación dentro de un marco signado por la lógica (no necesariamente sólo la interpretación cronológica de causa-efecto), para que el análisis sea coherente y no fantástico.

Vale la pena destacar el grande aporte hecho por la investigación etnográfica en cuanto a la ubicación de las fuentes culturales y orales (vivas) que arrojaron luz sobre el tema, llevando a la investigación histórica a las fuentes documentales (muertas), para que estas corroboraran aquellas. Surge, entonces, la pregunta: ¿es la historia, como método para obtener conocimientos, un método de apoyo al conocimiento etnológico y no al revés como se suele plantear, o ambos pueden marchar interrelacionadamente incorporando, inclusive, otras ramas del conocimiento?

NOTAS Y REFERENCIAS

- (1) Sobre este aspecto véase mi artículo "A 127 años de la abolición de la esclavitud", aparecido en el N° 390 de la revista *Resumen* del 26 de abril de 1981, en las páginas 29 y 30; donde puede leerse: "El negro en nuestra historiografía es un protagonista esporádico y casual: de buenas a primeras, en 1552 (sin habernos dado noticia de la llegada de los primeros negros a la Gobernación de Venezuela) nos encontramos con que el Negro Miguel lideriza una sublevación de negros e indios en las minas de San Felipe de Buría; apenas transcurren casi dos siglos para que volvamos a oír hablar de la presencia de los negros en la Provincia de Venezuela, en 1747 se menciona otra sublevación, ahora en Yare; pasan otros cuarenta y dos años y en Cariaco el descubrimiento de una conspiración de negros vuelve a decirnos que seguían existiendo (lo cual se menciona

muy brevemente, pues para ese mismo año de 1789 los historiadores le prestan mayor atención a la Real Cédula del rey Carlos IV, que promulga el llamado 'Código Negro Carolino', réplica tardía del 'Code Noir' francés de 1685); en 1795 se nos dice que ocurrió una nueva sublevación de negros en Coro, siendo los cabecillas José Leonardo Chirinos y José Diego Ortíz. Es lógico suponer que dichas rebeliones fueron aplastadas y que sus dirigentes pagaron con sus vidas su 'delito', pues la historiografía tiene buen cuidado en señalarlo.

"De 1795 a 1854 (sin detenernos en las leyes republicanas que a partir de 1821 jugaron con las posibilidades de obtener la libertad y los esclavos) la historiografía venezolana nos lleva a creer que los negros invernaban, pues desde la insurrección de José Leonardo Chirinos no se sabe de ellos, salvo que en 1814 se sospecha que uno de los esclavos de José Félix Ribas tuvo que ver con la muerte del tío del Libertador, que en 1815 un esclavo intenta asesinar a Bolívar, que en 1821 Pedro Camejo ('El Negro Primero') se despidió del General Páez antes de morir en el campo de Carabobo, y que en 1848 un diplomático llegó a afirmar que los negros y los delincuentes apoyaban al Presidente José Tadeo Monagas; hasta que en 1854 un gesto de 'benignidad' de los esclavistas les 'otorgó' la libertad

... "esa imagen del negro que presenta la historiografía venezolana constituye una discriminación de por sí, que no logra que todos los venezolanos se sientan identificados plenamente con su historia, pues margina un amplio sector del pueblo venezolano, como lo es el negro, el cual no tendría un por-qué sentirse obligado a pertenecer a una historia que le niega su presencia activa y decisiva en su conducción"...

- (2) *Historia de Venezuela*, Caracas, Yo coima, 1965, p. 93.
- (3) "Notas sobre la esclavitud colonial en Venezuela", en *Teoría y Sociedad*, N° 1 y 2, Caracas, UCV, Escuela de Antropología y Sociología, Mayo/Junio/1981, p. 45.
- (4) *La Familia Negra en Venezuela*, Caracas, Monte Ávila, 1976, pp. 30 y 87.
- (5) *Historia de Venezuela*, Caracas, Texto, 1971, p. 58.
- (6) Véase: Nuria Salas de Bohigas, *Sobre Esclavos, Reclutas y Mercaderes de Quintos*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 103-135; y Hebe Clementi, *La abolición de la Esclavitud en América Latina*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 59-85.
- (7) Milagros Contreras Dávila, *La Visita de los Oidores Juan Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor a la Provincia de Mérida. 1655-1657* (Trabajo de Ascenso), Mérida, U.L.A., 1971, pp. 59-80.
- (8) Citado por Marco Aurelio Vila en *Aspectos Geográficos del Estado Mérida*, Caracas, C.V.F., 1967, p. 150.
- (9) *Obras Completas*, Tomo II, Bogotá, Antares, Ltda., 1963, p. 63.
- (10) Documento del Archivo de la A.N.H. recogido por Héctor Bencomo Barrios en: *La Provincia de Mérida vista por el Ejército Realista*, Maracaibo, Grafit Arte, 1981, p. 51.
- (11) *Obras Escogidas*, volumen 1, Caracas, Ministerio de Educación, 1960, p. 505.
- (12) El original se encuentra en la sección de manuscritos del Instituto Autónomo Biblioteca Nacional - Sala Febres Cordero, Parque "La Isla" en Mérida; y reproducido en *Las Estadísticas de las Provincias en la Época de Páez*, Caracas, A.N.H., Colección Fuentes para el estudio de la Historia Republicana de Venezuela, volumen 11, 1973, p. 203.

- (13) Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Colección Los Andes: "Visita a Mérida de Alonso Vázquez de Cisneros. Relación al Consejo de Indias", VII salón, tomo 104, fol. 5; citado por Magaly Burguera en *Historia del Estado Mérida*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1982, p.71.
- (14) Según Magaly Burguera, Ibidem, pp. 71 y 73, los "pueblos de indios" organizados por Vázquez de Cisneros fueron: Lagunillas, La Sabana, Jají, Tabay, Timotes, Chachopo, Santo Domingo, Mucuchíes, Mucurubá, Acequias, Mucuño, Chaquentá, La Sal (Piñango), Tucaní, Torondoy y Bailadores.
- (15) Referido por Marco Aurelio Vila, Ob. cit., pp.173-174.
- (16) "Aportación al estudio de las visitas de Audiencia", en *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de la Historia*, Caracas, 18-23 de noviembre de 1971, tomo I, pp.202 y 204.
- (17) Para 1671, el Pbro. Basilio Vicente de Oviedo en "Cualidades" ..., citado por Vila en Ob. cit., p.150; habla de la existencia de 150 esclavos en la hacienda Estanques. Federico Brito Figueroa en *Historia Económica y Social de Venezuela*, tomo I, Caracas, U.C.V., 1974, p. 142; refiere esa misma cantidad indicando la misma fuente que Vila. Otro tanto hace Emilio Muñoz Orúa en *Los Comuneros de Venezuela*, Mérida, U.L.A., 1971, p.171; al hablar de que se "...llegaron a contar más de 100 esclavos" ... en la indicada hacienda.
- (18) Federico Brito Figueroa en la obra suya ya citada, p. 247, y en *El Problema Tierra y Esclavos en la Historia de Venezuela*, Caracas, Asamblea Legislativa del Estado Aragua - Mersifrica, 1973, p. 279; menciona la presencia de 698 esclavos en la Provincia de Mérida para 1839 (empleando la información recogida por Agustín Codazzi para esa época, siendo el total nacional de 35.959 esclavos). Igualmente Miguel Izard en *Series Estadísticas para la Historia de Venezuela*, Mérida, U.L.A., 1970, p.70; se apoya en los datos de Codazzi, y da un total de 698 esclavos para la provincia de Mérida (que incluía los territorios —aproximadamente— de los actuales estados Mérida y Táchira) y 1.371 para la de Trujillo, contra un total de 51.636 de todo el país.
- (19) *Decadencia y Abolición de la Esclavitud en Venezuela. 1821-1854*, Caracas, U.C.V., 1972, p. 21.
- (20) "La abolición de la esclavitud en Venezuela" en revista *La Torre*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1973, N°81-82, p. 261.
- (21) *Dioses en Exilio*, Caracas, Fundarte, 1981, p. 154.
- (22) Recogidas, las que citaré aquí, en su mayoría por la Licenciada Francisca Rangel para su trabajo *Influencia de la Cultura negra en Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1982; quien gentilmente me facilitó los originales de sus entrevistas. Otras por la Antropóloga J. Clarac de Briceño en La Pedregosa. Y otras por mí.
- (23) Al respecto puede verse: *Documentos para el Estudio de los Esclavos negros en Venezuela* (Selección y estudio preliminar de Ermila Troconis de Veracochea), Caracas, ANH, Colección Fuentes para el estudio de la historia colonial de Venezuela, volumen 113, 1969.; Milagros Contreras Dávila, Ob.cit.; Edda Samudio A., "Los esclavos negros en Mérida Colonial", en *Frontera*, Mérida, 13-marzo-1980, p.5; Julio César Tallaferro, *La Hacienda Estanques* (Trabajo de Ascenso), Mérida, U.L.A., 1979; Mercedes Ruiz T., *Aspectos Socioeconómicos de la Provincia de Mérida. Siglo XVII* (Trabajo de Ascenso), Mérida, U.L.A., 1975; César H. Barreto A. y H. Herrera M., *Formas Jurídicas a que*

- Estuvo Sometida la Mano de Obra Esclava Negra en Mérida y su Jurisdicción. 1622-1678 (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1980; Juan Bosco Chacón Ch., *La Expulsión de los Jesuitas y la Administración de Temporalidades en Mérida. 1767-1805* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1980; Andrés B. Espinoza, *La Hacienda Chichuy. 1558-1800* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1980; Darcy M. Jelamby, *Evolución Histórica de la Propiedad Territorial en Los Cueros* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1979; Nidia R. Suárez A., *La Parroquia Colonial en Mérida. El Caso de San Buenaventura de Ejido. 1799-1811* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1979; Jesús Miguel Rondón, *Algunos Aspectos de la Vida de los Esclavos en Mérida. 1800-1854* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1982; Edda O. Samudio de Chaves, *Las Haciendas del Colegio San Francisco Javier de la Compañía de Jesús en Mérida. 1628-1767*. (Trabajo de Ascenso), Mérida, U.L.A., 1981; y mi trabajo de Memoria de Licenciatura: *Presencia y Liberación de los Esclavos en Mérida*, Mérida, U.L.A., 1982.
- (24) Al respecto puede verse: Jacqueline Clarac de Briceño, *Etnografía Cronológica de la Cordillera de Mérida*, Mérida, 1980 (mimeografiado y todavía a la espera de ser editado); Francisca Rangel, Ob.cit.; y Arsenio A. Ramírez, *Locos y Locainas en el Conjunto de las Fiestas Religiosas en el Estado Mérida* (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1983.
- (25) Sobre este tema véase el "Estudio Preliminar" de *Archivos de los Registros Principales de Mérida y Caracas. Protocolos del Siglo XVI* (Estudio preliminar, resúmenes e índice analítico por Agustín Millares Carlo), Caracas, A.N.H., Colección Fuentes para el estudio de la historia colonial de Venezuela, volumen 80, 1966, p. XI.
- (26) Hechos de convulsión en la continuidad jurídico-política-económica-social venezolana a los que Mérida no estuvo en lo absoluto ajena; tal y como puede constatarse en la relación de enfrentamientos bélicos ocurridos en esta jurisdicción entre 1812 y 1899, elaborado por Tulio Febres Cordero y que podrá encontrarse en Ob.cit., pp. 34-35 y 36-38.
- (27) Véase Documento N°1, p.3 de *Protocolos del Siglo XVI*.
- (28) Véase Documento N°190, p.51 de *Ibidem*.
- (29) Véase Documento N°56, pp.21-22 de *Ibidem*.
- (30) Véase Edda Samudio de Chaves, "Los Esclavos"...
- (31) Véase Documentos N°89 (pp.30 - 31), 95 (p.32), 142 (p.41), 143 (p.41) y 293 (p.81) de *Protocolos del Siglo XVI*.
- (32) Véase documentos N°295 (p.82) y 325 (pp.88-89) respectivamente en *Ibidem*.
- (33) Al respecto puede verse, entre otros textos: J.M. Siso Martínez, Ob.cit., pp. 85-86; José Gil Fortoul, *Historia Contemporánea de Venezuela*, Tomo I, Madrid, Eosgraf (re-edición), 1967, pp. 63-72; A. Arellano Moreno, *Breve Historia de Venezuela*, Caracas, Italgráfica (2° edición), 1974, pp.19-30.
- (34) Citada por Marco Aurelio Vila en Ob.cit., p. 75.
- (35) Marco Aurelio Vila en *Ibidem*, pp. 173-174, hace el señalamiento de que las "Ordenanzas Reales" de 1620 ponen en evidencia el déficit de mano de obra en el Corregimiento de Mérida, a lo que se unía el hecho de que "...los colonizadores rehúsan los trabajos de fabricación de materiales de construcción, así como el oficio de albañil"... (el subrayado es mío).

- (36) A cada conquistador se le "encomendaba" cierto número de indios para que los educase y evangelizase, éstos, en pago a esa "enseñanza" que los sacaría de su estado "salvaje" y los incorporaría a la "civilización cristiana" debían trabajar para el conquistador al cual estaban "encomendados".
- (37) Según las "Ordenanzas Reales" de 1620 que cita Edda Samudio A. en su citado artículo de prensa "Los Esclavos...", allí se mandaba que los indios de Mérida no fuesen ocupados en obrajes de paño, trapiches o ingenios de miel y azúcar. Y en efecto, según revela el estudio hecho por Milagros Contreras Dávila (Ob.cit., pp.67-68) en Ejido 3 propietarios de trapiches fueron condenados a pagar 150 patacones cada uno por tener indios laborando junto con esclavos en esos trapiches.
- (38) En la recopilación documental realizada por Emilia Troconis de Veracoechea y recogida en *Documentos para el Estudio...*, el Documento N°3 (p.199) señala como Juan Fernández de Rojas (en cumplimiento de una disposición del Oidor Diego de Baños y Sotomayor) empadronó a los esclavos del sitio de Tucaní, anotando que en 1563 el Capitán General y el Visitador Eclesiástico de la Provincia habían resuelto ordenar que las doctrinas de los valles de Mojaján y Chimo fuesen servidas "...por un sujeto religioso uniforme con los dichos negros"..., lo que se había cumplido, pero había perjudicado a los "indios tucaníes", por estar éstos muy distantes de Torondoy (donde había sido establecido el centro doctrinero del área servida por esclavos), lo que era necesario remediar por "...el evidente peligro que se tiene de que mueran y acaben, como lo ha demostrado la experiencia de todos los demás que fueron removidos al tiempo de las agregaciones y poblaciones"...

nes"...(el subrayado es mío), recomendando para solventar el problema: "...el que demás de las dichas estancias de negros que se agregaron a la doctrina del dicho Tucaní se acrezcan a ella todas las que después acá de la dicha agregación se han fundado"... Jacqueline Clarac de Briceño (*Etnografía Cronológica...*) observa que los habitantes de esta zona (área aledaña al sur del Lago de Maracaibo) poseen "...antecedentes étnicos diferentes de las poblaciones comprendidas entre Lagunillas y Santo Domingo"..., lo que le da pie para explicar que "...la gente de arriba [zona montañosa de Mérida] sobrevivió a la Conquista y se adaptó en cierta medida al sistema de encomienda"...

- (39) En 1558 fue fundada Mérida, en 1559 lo fue Trujillo (siendo re-fundada esta ciudad en 1561 y 1570), en 1581 San Cristóbal, en 1577 Barinas (en realidad Altamira de Cáceres), en 1592 Gibraltar, en 1596 Timotes. Toda esta información tomada de Antonio Arellano Moreno, *Guía de Historia de Venezuela*, Caracas, Centauro (3a.edición), 1977, pp. 226-227.
- Para 1620 los pueblos de la jurisdicción emeritense con encomiendas eran: Xamué (Lagunillas), Sabana, Jají, Macunia, Mucuchíes, Mucutucumpache (Chachopo), Mucunguño (Timotes), Tabay, Santo Domingo, Mucubach (Acequias), Mucunío, Ejido y Mérida (Véase: "Ordenanzas Reales", citadas por Marco Aurelio Vila en *La Geoeconomía de la Venezuela del Siglo XVI*, Caracas, U.C.V., 1978, p. 76).
- (40) Esta "necesidad" de mano de obra africana no debe entenderse como "desesperación" por parte de los conquistadores-colonizadores, pues si bien la requerían, por los factores señalados, el hecho de que los indios de la zona "de arriba" (como señala J. Clarac de Briceño en su trabajo *Etnografía Cronológica*...

gica...)se adaptaron —en cierta forma— a la Encomienda, significando entonces que sí había mano de obra disponible en esa zona. Además, lo que solía ocurrir era que se combinaba la mano de obra esclava africana con la indígena.

- (41) Según el documento N°11(pp.64-65) recogido en *Documentos para el Estudio...*, en 1580 el rey español dio orden de permitir que el Capitán Francisco de Cáceres buscara libremente las fianzas para cancelar la licencia que se le había otorgado para vender 100 esclavos en Tunja, Pamplona y Mérida. En 1598 (según documento contenido en Ob.cit., de Tulio Febres Cordeiro, pp. 125-126) Felipe II promulgó una Real Cédula en relación a los derechos de almojarifazgo que el Teniente Corregidor de Mérida le había cobrado ilegalmente al Licenciado Bartolomé Juárez por varios esclavos que éste había llevado de Trujillo a Mérida.
- (42) El subrayado es mfo. Tomado de: *Fuero Indígena de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Justicia, 1954, p. 129.
- (43) Véase: Mercedes Ruíz T., Ob.cit., pp. 21 y ss.
- (44) *Las Haciendas del Colegio...* p.112
- (45) Fabio Arias Rojas, "Apuntes sobre el origen de la trata de negros en Venezuela", en *El Nacional*, Caracas, 22 de Octubre de 1946, p.8.
- (46) La Compañía de las Islas Americanas (fundada por Richelieu en 1639) se posesionó de las islas de San Cristóbal, Santo Domingo, Guadalupe, Martinica y Haití en 1625, 1635 y 1655. La Compañía Inglesa de las Indias Occidentales lo hizo en 1605, 1612, 1646, 1665 y 1670 de las islas de Barbados, Bermudas, Jamaica y Bahamas. La Compañía de las Indias Occidentales creada en los Países Bajos en el año de 1621, tomó Curacao en 1634, Aruba y Bonaire hacia 1640 y Guayana en 1636.

Véase al respecto: Hermann Kinder y Werner Hilgemann, *Atlas Histórico Mundial*, tomo I, Madrid, Itsmo, 1975, p.301.

(47) Véase nota N°23 de este trabajo.

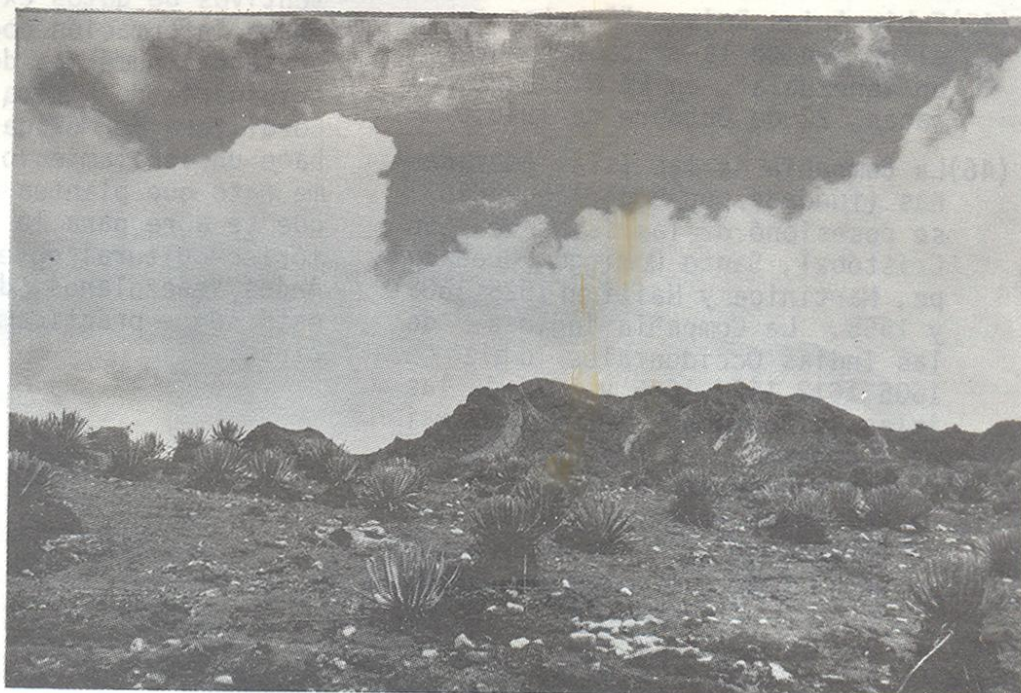
RESUMEN

En este artículo, quien lo escribe intenta refutar las afirmaciones categóricas de los textos de historia venezolana que niegan la existencia, o al menos la señalan como cuantitativamente muy reducida, de población africana sometida a esclavitud en los Andes Venezolanos. Para ello, en primer lugar, se contra-argumentan las razones que dan los historiadores al respecto, luego se pasa a señalar como la información oral (memoria colectiva) y las manifestaciones culturales andinas estudiadas en investigaciones etnográficas revelaron la presencia de población negroides en la Cordillera de Mérida. Después se señala como la investigación histórico-documental corroboró los resultados que al respecto aportó la investigación etnográfica; así, se incluyen tres cuadros con tentivos de datos extraídos de la dispersa información documental sobre la presencia numérica de esa población originaria de África que hubo en la Cordillera de Mérida. Por último se hace un señalamiento relativo al enorme campo que se abre para la investigación histórico-cultural en esta región de los Andes Venezolanos, donde la historia está aún —prácticamente— por escribirse.

ABSTRACT

In this article the author tries to refute the categorial assertion of the texts of the venezuelan history which deny the existence of an african population submitted to slavery in the Venezue-
lan Ands- or at least appoint it as being my reduced. For this, he developps argu-
ments against the reasons given by the historians about it and then marks out how the oral information (collective mem-
ory) and the andean cultural manifesta-
tions studied in some ethnographical in-
vestigations revealed the presence of a negro population in the past of the Cor-
dillera of Mérida. He points out after-
wards how the historial-documental re-
search corroborated the results first giv-
en by the ethnographical investigation ;
as well three tables are included with
data extracted from the dispersed docu-
mental informations about the numerical
presence of this population native from
Africa who stayed in the Cordillera of
Merida.

At last an appointment is done about
the great challenge that represents the
large field opened to the historial-cul-
tural research in this region of the ve-
nezuelan Ands, where practically Histo-
ry has not been written yet.



LOS DISFRACES DE SAN ISIDRO

(ENSAYO DE ANALISIS ANTROPO-HISTORICO DE UN DISCURSO)

Jacqueline Clarac de Briceño* y Arsenio Ramírez**

... Cuando el tiempo pasó, que venía un obispo de Maracaibo para Mérida... entonces se vio hogao por allá en la Laguna (*1), entonces ofreció que tenía que venir a Lagunillas a inventar las fiestas de San Isidro... entonces cambiaron las fiestas de los indios por la de San Isidro... Le bailamos pa'que llueva... Las fiestas de San Isidro no eran fiestas de San Isidro sino las fiestas de los indios y se hacían pa'que no lloviera y ahora dicen que pa'que llueva!... pa'que no lloviera! porque los indios vivían en unas chozas que aquello se les llovía y entonces ellos clamaban que no lloviera... La ofrenda se llevaba el 14 de mayo... Entonces ahora ni ofrenda ni nada sino puro juego en la calle... Yo en días pasaos cuando el reencuentro de Lagunillas me juí a la Laguna (*2) a llevar la ofrenda porque se la merece, llevé un poco de aguardiente, un poco de papa, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal!... Ellos iban a la Laguna, llevaban flechas y cosas, también yo muchas veces lo he hecho. Llevábamos las *piédras de águila de la Laguna de Urao* y las arrojamos allá, se hacían águilas de piedra y de plata. Muchas veces en vida de mi abuelo Canansancio Gutiérrez llevaban un niño y lo echaban allá, bueno después dijeron que no, que ese niño no debía ser hogao así, sino un gato o un perro... entonces después inventaron lo de llevar un perro... esto me lo contó mi papá... Nosotros en el año 1939 hicimos una choza en la Laguna y salíamos 25 indios... fiestas muy bonito, ésta jué la última fiesta que hicimos... totalmente que... la fiesta se cruzó para otra cosa... entonces ya había ese buen payaso, un buen oso... había un tigre entonces, eran fiestas indígenas... pero ahora no!..."

(*) Investigadora, Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida.

(**) Historiador, Colaborador del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes.

(*1) Lago de Maracaibo

(*2) Laguna de Urao en Lagunillas, Cordillera de Mérida. El mismo término tendr luego en el discurso siempre el mismo significado.

Valerio Gutiérrez, "descendiente de los Indios Quinaroas" según sus propias palabras, se hace llamar "Capitán de Lagunillas de la Laguna de Urao y de las Cinco Aguilas Blancas". Vive en Pueblo Viejo de Lagunillas (Municipio Lagunillas, Distrito Lagunillas, Estado Mérida) donde es muy respetado por su grupo y don de cumple tres funciones principales: es agricultor, es moján y es capitán de San Isidro. Explica Valerio que el santo "viaja" porque así viajan también las lagunas y así viajan los páramos: "Ellos van intercambiando cosas, de aquí llevan maíz y de allá traen papas..." Así sirven páramos y lagunas de modelo al hombre para sus intercambios: éstos se realizan entre hombres, pero también entre éstos, las lagunas y los páramos, pues "ellos nos dan el agua y nos dan el sol, nos dan la papa y nos dan el maíz, y nosotros les damos lo que tenemos, maíz, chímod, oro... lo hacemos el día de la ofrenda".

Para el análisis del discurso de Valerio reproducido textualmente al principio del presente artículo, se empezó a buscar las distintas unidades de significación contenidas en el mismo, reconstruyendo así 33 unidades, las cuales logramos clasificar a través de cuatro categorías temporales que también se manifestaron en el mismo discurso a través de su análisis. Estas son las categorías que utilizamos para la clasificación:

1. *El tiempo de los indios de antes*
2. *El tiempo del proceso de transculturación*
3. *El pasado reciente de los indios de ahora*
4. *El tiempo de los indios de ahora, en el cual logramos distinguir dos variantes:*
 - 4.1- *Rechazo de la transculturación*
 - 4.2- *Aceptación de la transculturación*



(1) Tiempo de antes (Los indios de antes)	(2) Proceso de transculturación	(3) Pasado reciente (De los indios de ahora)	(4.1) Tiempo de los indios da ahora (Rechazo de la transcul- turación)	(4.2) Tiempo de los indios da ahora (transculturación acep- tada)
---	---------------------------------------	--	--	---

(1) Cuando el tiempo pa-
só.

(2) que venía un obispo
de Maracaibo para Méri-
da

(3) entonces se vió hogao
por allá en la Laguna...

(4) entonces ofreció que
tenía que venir a Lagu-
nillas a inventar las
fiestas de San Isidro.

(5) entonces cambiaron
las fiestas de los in-
dios por la de San Isi-
dro...

(7) Las fiestas de San
Isidro no eran fiestas
de S. Isidro sino las
fiestas de los indios.
(8) y se hacían pa' que
no lloviera...

(11) porque los indios
vivían en unas chozas
que aquello se les llo-
vía y entonces clama-
ban que no lloviera...
(12) La ofrenda se lle-
vaba el 14 de mayo.

(6) Le bailamos pa' que
llueva.

(9) y ahora dicen que pa'
que llueva!...
(10) pa' que no lloviera!...

(13) Entonces ahora ni o-
frenda ni nada sino puro
juego en la calle...

(14) Yo en días pasaos cuando el reencuentro de Lagunillas me juí a la Laguna a llevar la ofrenda porque la merece.

(15) Llevé un poco de aguardiente, un poco de papa, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal!...

(16) Ellos iban a la Laguna, llevaban flechas y cosas.

(17) También yo muchas veces lo he hecho.

(18) Llevábamos las piedras de águila de la Laguna de Urao y las arrojamamos allá...

(19) Se hacían águilas de piedra y de plata.

(20) Muchas veces en vida de mi abuelo Canansancio Gutiérrez llevaban un niño y lo echaban allá...

(21) Bueno después dijeron que no,

(22) que ese niño no debía ser hogao así, sino un gaito o un perro...

(23) Antones después inventaron lo de llevar un perro...

(24) Esto me lo contó mi papá.

(25) Nosotros en el año 1939 hicimos una choza en la Laguna

(1)	(2)	(3)	(4.1)	(4.2)
(31) Había un tigre entonces... (32) Eran fiestas indígenas...	(26) y salíamos 25 indios... (27) fiestas muy bonito... (28) Esta fue la última fiesta que hicimos. (29) Totalmente que... la fiesta se cruzó para otra cosa... (30)...Antonces ya había ese buen payaso, un buen oso...			

(33) Pero ahora no.

Aplicando primero una simple estadística, nos dió el resultado siguiente, en referencia a las unidades constitutivas de cada una de las categorías (ver el cuadro de clasificación de las unidades de significación en función de las cuatro categorías temporales clasificatorias):

Categoría 1 (*Tiempo de los indios de antes*): Las unidades numeradas con los números 1, 7, 8, 11, 12, 31 y 32. Es decir, 7 unidades, con la observación de que hay otras tres unidades que también se refieren a esta categoría (las unidades 16, 18 y 19) pero que clasificamos en la Categoría 3, porque se refieren más fuertemente a ésta.

Categoría 2 (*Proceso de transculturación*): Unidades 2, 3, 4, 5, 21, 22, 23, 29 y 30. Es decir 9 unidades.

Categoría 3 (*Pasado reciente de los indios de ahora*): Unidades 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27 y 28. Es decir, 12 unidades.

Categoría 4.1 (*Tiempo de los indios de ahora: rechazo de la transculturación*): Las unidades 9, 10, 13 y 33. Es decir, 4 unidades.

Categoría 4.2 (*Tiempo de los indios de ahora: aceptación de la transculturación*): La unidad 6, es decir, una sola unidad de significación.

Las unidades de significación se discriminaron en el discurso analizando cada una de las oraciones y distinguiendo dentro de éstas las distintas proposiciones encerradas, cada una correspondiendo a un significado distinto. Esto se hizo no sólo en base a las proposiciones contenidas en el propio discurso, sino también en relación al conocimiento etnológico ya adquirido en la zona de Lagunillas, especialmente en relación a Valerio y su grupo(1), lo que nos permitió analizar el discurso dentro de su contexto cultural previamente estudiado, dentro de la comunicación permanente que se tuvo en una época anterior con todo ese grupo, lo que nos permitió un diálogo con el mismo.

Ayudándonos con este conocimiento etnológico previo, y en base al análisis de las distintas unidades significantes del discurso de Valerio, comparándolas entre sí y comparando cada unidad con la

totalidad del discurso, logramos la clasificación que aparece en el Cuadro, donde hay 5 columnas que representan 4 categorías de tiempo y 5 variantes significativas en estos 4 tiempos distintos a los cuales se refiere el discurso, y que se entremezclan en éste.

Al observar luego los resultados *cuantitativos* de las unidades clasificadas en las 5 categorías establecidas en las columnas, se pudo determinar:

1. Valerio da *prioridad* en su discurso al *pasado reciente de los indios de hoy*, pasado reciente (y practicado todavía: Ver Clarac de Briceño, 1981) que se refiere a las prácticas simbólicas que dichos indios heredaron de sus antepasados, que ellos lograron reproducir integralmente *hasta* la fecha de 1939 (según Valerio, ver columna 3, unidades 25 a 28) y que siguen reproduciendo hoy, aunque menos integralmente y con menos frecuencia que antes (Columna 3, unidades 14, 15, 17 y 18).

En efecto, hay 12 unidades que se refieren a este tema del pasado reciente de los indios de hoy(2).

2. En segundo lugar Valerio pone la *prioridad* sobre las referencias al proceso de transculturación, con 9 unidades significativas de dicho proceso.

3. El tercer lugar de importancia en su discurso lo tiene el tiempo de los indios de antes, con 5 unidades, observando sin embargo que existe en el discurso una *constante* y nostálgica proyección de este tiempo (los indios de antes) al pasado reciente de los indios de ahora, y viceversa.

4. En cuarto lugar encontramos el tiempo de los indios de ahora, en la categoría 4.1 (rechazo de la transculturación), a través del *desprecio verbalmente manifestado* en 4 unidades.

5. Finalmente, en quinto y último lugar tenemos las prácticas simbólicas ya transculturadas (es decir, la transculturación *aceptada*), prácticas que son similares (en este caso de las fiestas de San Isidro) a las de otras comunidades merideñas transculturadas y mestizas (1 unidad).

Luego, el análisis de las distintas unidades en relación a las categorías con las cuales las hemos clasificado, nos *lleva* a este resultado:

1. Hay una nostalgia manifiesta del tiempo de antes, cuando las prácticas simbólicas se podían realizar sin problema; es decir, antes de que se impusieran los españoles con sus nuevas prácticas simbólicas. Los españoles están representados en el discurso por el personaje del "obispo" que vino de Maracaibo y casi se ahogó en el lago del mismo nombre (Columna 2, unidades 2 y 3).

Aquí podríamos comparar este dato que nos da Valerio con la información que al respecto nos da la historia oficial: Es probable que el obispo del cual habla Valerio sea Fray Juan Ramos de Lora (franciscano), mandado por España a Mérida en 1784 como primer obispo de esta ciudad. Permaneció (sin que se supiera oficialmente la razón de ello) un año en Maracaibo, lo que molestó mucho a los merideños, quienes acusaron a los habitantes de Maracaibo de querer guardar al obispo en su ciudad, por la frustración que habían tenido al ser preferida Mérida como sede del obispado.

Esta historia habrá sido recordada e interpretada por los indígenas de Lagunillas (y hoy por Valerio) como un accidente en el Lago de Maracaibo, accidente que habría estado al origen de la "invención" de las fiestas de San Isidro por dicho obispo (como "promesa", es decir, trueque, pago por no morir), ya que se salvó de la muerte. (Ver columna 2, unidades 4 y 5).

El hecho es que Fray Juan Ramos de Lora llegó finalmente a Mérida el 26 de febrero de 1785, y es recordado oficialmente como fundador de la Universidad de Los Andes (a través de la fundación del Seminario de San Buenaventura, el cual se había de transformar más tarde en dicha universidad), mientras que es recordado por los "indios de Lagunillas" como "inventor" de las fiestas de San Isidro. Así que, según esta información transmitida a Valerio por tradición oral (así como él también nos la transfirió oralmente en 1982), la imposición a los indígenas merideños de las fiestas de San Isidro para sustituir a sus propios ritos habría empezado hace dos siglos exactamente. Sin embargo este proceso de transculturación fue muy largo y duró hasta el siglo XX si creemos a Valerio cuando apunta que la

última "fiesta" verdaderamente indígena(*), es decir, con el ritual completo, como antes, se había realizado en 1939. (Aquí habría que observar que los indígenas estarían sin embargo transculturados en relación al manejo de fechas precisas dentro de la cronología occidental, por lo menos en ciertos casos) (Columna 3, unidades 14 a 20 y luego 24 a 28).

3. Se manifiesta el rechazo hacia el proceso de transculturación y la transculturación ya realizada (aquí: el ritual de San Isidro en la actualidad) a través del énfasis puesto en el recuerdo del pasado, y mediante la ironía utilizada al referirse: 1º) a la sustitución de la ofrenda de un niño a la Laguna por la de "un gato o un perro", cosa que le parece bastante absurda a Valerio, aunque no lo expresa explícitamente: "... después dijeron que no, que ese niño no debía ser hogao así, sino un gato o un perro... entonces después inventaron lo de llevar un perro..." (Columna 2, unidades 21 a 23).

Y esto es en efecto absurdo dentro de la lógica propia del sistema de representaciones del autóctono andino: El niño "primogénito, recién nacido, indio y no bautizado" (Ver Clarac de Briceño, 1981, parte II), producto de la pareja humana, a seguridad a esta pareja y a su grupo, al ser ofrecido voluntariamente a la Laguna, la reproducción de numerosos hijos sanos, así como la reproducción de los bienes producidos por la tierra. En efecto, los hijos, los animales, los productos agrícolas (especialmente el maíz y la papa) son dados por los dioses (Páramo, Laguna, o sus equivalentes, Arco y Arca) a los hombres mediante un intercambio: "Ellos van intercambiando cosas, de aquí llevan maíz y de allí traen papas... Ellos nos dan el agua y nos dan el sol, nos dan la papa y nos dan el maíz, y nosotros les damos lo que tenemos..." (Ver palabras de Valerio más arriba).

2º) Se manifiesta la ironía, junto con la indignación reprimida, en relación al cambio en el sentido (la razón) de la fiesta de San Isidro (antigua fiesta de los indios): "... se hacían pa' que no lloviera y ahora dicen que pa' que llueva... pa' que no lloviera!" (Columna 1, unidades 7 y 8 y columna 4, unidad 9).

(*) Cuando se refiere a "fiesta" Valerio le da un sentido de "sagrado".

Valerio está consciente de lo absurdo que hay al transformar el sentido de la fiesta: [hacer que no llueva más] en su opuesto exacto: [hacer que llueva]. Se refiere de este modo a la vez a la realidad climática de la región (llueve mucho desde el mes de abril, y la fiesta de San Isidro se realiza a partir del 15 de mayo, en plena estación de lluvias) y la necesidad de respetar la tradición tal como fue legada por los antepasados.

Significa que ya existe en el grupo una separación (ruptura) entre el ritual mismo y la necesidad vital para el cual se realizaba. En realidad, el ritual del mes de mayo (contra la lluvia) venía a complementar el ritual del mes de enero (para obtener lluvia, ahora substituido en la mayoría de las comunidades por el baile de San Benito y la Paradura del Niño) (Ver al respecto Clarac de Briceño, J. 1981). Antes había, en efecto:

Ritual 1	→ agua (+)	→ fertilidad	} Hijos numerosos y sanos, y buenas cosechas
Ritual 2	→ agua (-)	→ no inundación.	

Se trataba de hecho de un solo ritual en dos tiempos complementarios. Mientras que hoy queda:

Ritual 1	→ agua (+)	→ ?	} Repetición mecánica. Sentido perdido.
Ritual 2	→ agua (+)	→ ?	

La transculturación es vivida y percibida entonces por Valerio (a través de su discurso) como un hecho absurdo. Sin embargo él acepta este hecho: participa en el teatro, en el "juego": él es "capitán de San Isidro" y dirige las danzas de mayo en su honor. Hacia este mismo fenómeno (la transculturación), Valerio asocia dos actitudes contradictorias entre sí: rechazo y aceptación, porque es capaz de reconocer y afrontar la contradicción que hay entre "ser indio y seguir siendo lo" y "no ser indio", y que ha logrado dentro de esta contradicción una forma de equilibrio: mantiene el "ser indio" en la representación simbólica y en parte del discurso, mientras que él adopta el "no ser indio" (que era, durante la colonia, "ser español" y ahora "ser criollo") a través de la práctica simbólica. Mientras que su grupo resolvió el problema (no percibido por ellos como contradic-

ción, sino como "problema") adoptando una práctica simbólica ajena y perdiendo la representación simbólica de la práctica anterior, lo que hace perder interés auténtico en lo que hoy se hace. Se ve como "un juego"...

De modo que, en el discurso de Valerio, hay a nivel de la representación y de la expresión verbal plena consciencia de lo que significó para el grupo el proceso de transculturación, al mismo tiempo que el rechazo hacia éste; mientras que a nivel de su práctica simbólica hay aceptación de la transculturación. Así podríamos considerar que la resistencia indígena ha sido, en el caso del indígena merideño encomendado, una resistencia pasiva, ya que sigue existiendo en la representación y se manifiesta solamente a través del discurso. A nivel de la práctica no hay resistencia (hay aceptación de las imposiciones culturales).

Sin embargo, el conocimiento del grupo de Valerio que hemos emprendido hace unos diez años, nos permite distinguir entre dos prácticas simbólicas co-existentes en la actualidad: una práctica que llamaremos "oficial", a la cual se refiere Valerio dándole el nombre de "juego" (la fiesta de San Isidro, que en el pueblo de Lagunillas se realiza a la vista de todos, y que se practica también en la mayoría de las comunidades merideñas), y una práctica secreta, realizada por una muy pequeña minoría a orillas del Lago, sin curiosos ni turistas (Ver al respecto Clarac de Briceño, J: 1981 y 1980) así como Ramírez, Arsenio: 1983.

3º) Se manifiesta también el rechazo con la utilización de la ironía y amargura al referirse al resultado actual de la transculturación: "...Antonces ahora ni ofrenda ni nada sino puro juego en la calle..." y al final: "...la fiesta se cruzó para otra cosa..." (Ver el discurso analizado, y el cuadro, columna 4.1, unidad 13, y columna 2, unidad 29).

En la Columna 3 del Cuadro (Tiempo reciente de los indios de ahora) hemos incluido la unidad 15 completa. Sin embargo es una unidad muy compleja, que hubiese podido ser colocada también en la Columna 4.2 ya que se refiere también en parte a la transculturación, aunque de un modo muy sutil. Veamos dicha unidad significativa:

"Llevé un poco de aguardiente, un poco de papa, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal..."

Aunque Valerio sigue practicando este ritual de sus antepasados a la Laguna de Urao, entre los productos que él ofrece hoy a ésta se encuentran productos nuevos, debidos a la transculturación: el aguardiente o miche blanco, que sustituyó a la antigua chicha de maíz, la cebolla, y otros productos hortícolas que él no nombra aquí pero que también ofrece, tales como caraoatas, zanahorias, o animales como pollos, gallinas y sus huevos. Pero la complejidad se encuentra en el último componente de esta unidad, el cual dividiremos del siguiente modo para su análisis:

1 [sal] 2 [para aquellos niños que se habían muerto] 3 [sin bautizo] 4 [ahí estaba la sal]...

El conocimiento antropológico anterior de las comunidades que viven alrededor de la Laguna de Urao (Ver Clarac de Briceño., 1981 y 80), nos permite hacer el análisis siguiente:

1 [sal]: producto que ingiere el hombre y que es odiado por los dioses (lagunas, páramos, arcos y otros). El conocimiento de ese odio divino por la sal le permite al hombre una de sus mejores "contras" o protección para defenderse de esos seres suprahumanos cuando lo agreden (recordemos que se trata de seres duales). Por esto el campesino que viaja o tiene que cruzar un lugar al cual se le reconoce carácter sagrado, por ser habitáculo real o potencial de alguno de esos seres (laguna, río, páramo, pozo, pantano, bos que húmedo, terrenos arcillosos, zona donde crece un maitín o matapalo) ha de llevar consigo ciertas "contras" entre las cuales la sal, que él puede "tirar" a la cara del ser que lo atacara (Arco, Arquito, Culebra, Encantos, Brujas, etc...) o que él pueda comer, otra forma de provocar la retirada de ese ser al provocarle asco.

2 [para aquellos niños que se habían muerto]: Se debe entender: para aquellos niños que fueron ofrecidos (sacrificados) a la Laguna de Urao como intercambio para asegurarse los favores de ésta. Esos niños habían de ser "primogénitos, recién

nacidos, indios, no bautizados" (Ver Clarac de B., 1981).

—*Primogénitos*: La lógica indígena en esta zona andina requiere que, como se ha de ofrecer a la Laguna las *primicias* (el primer producto que se cosecha y obtiene por cría) se incluya en dicha ofrenda al primer hijo (varón o hembra).

—*Recién nacido*: No se puede esperar para hacer la ofrenda según la tradición, so pena de causar la ira de la Laguna. En el caso del niño muy pequeño no es percibido como humano pues todavía "no tiene alma" (Ver Clarac de B., 1981. Cap. "Concepto del hombre y de la mujer") y más pequeño sea, menos humano es. Podemos tal vez considerar además la hipótesis de que sería más fácil retirar a la madre un niño recién nacido que un niño ya criado por ella.

—*Indios*: Al considerar que no se puede ofrecer un niño blanco o mestizo, reconocen los indios de Lagunillas que esos dioses son *sus* dioses, los de *su* grupo étnico, idea que habrá sido reforzada en ellos al conocer la religión católica que les fue impuesta, la cual no reconoce y más bien persiguió a los practicantes de las creencias andinas y prohibió el sacrificio de niños (Ver Clarac de B., 1980).

—*Sin bautizo*: Como aquí volvemos a encontrar el componente 3, constitutivo de la unidad 15 que estamos analizando, regresamos a dicho componente:

3 [sin bautizo]: En la ceremonia del bautizo católico se sabe que el sacerdote pone *sal* en los labios del niño, lo cual es interpretado por los indios de Lagunillas, así como por los campesinos merideños en general, dentro de su propio esquema de referencia (creencias de origen prehispánico), del siguiente modo:

1) La sal es una "contra" (protección) para la maldad de los seres suprahumanos, así como para la brujería. El sacerdote protege al niño contra tales seres, gracias al bautizo.. Así estará también protegido el niño automáticamente contra el "mal de ojo", gracias a la sal y al agua que se vierte sobre su cabeza. Este ritual del bautizo ha sustituido, para muchos campesinos de origen indígena andino, el ritual anterior de protección que realizaba el moján (sacerdote-hechicero-médico) con el agua de Laguna. Es tan

importante esta ceremonia que los andinos de las zonas rurales (por lo menos en la Cordillera de Mérida) no dejan ver a sus niños pequeños por nadie hasta que sean bautizados (en la iglesia o en la Laguna). El indio aceptó fácilmente entonces el bautizo católico, transfiriéndole el sentido de un rito anterior autóctono.

2) Un niño *ya bautizado no puede gustar a la Laguna* (ser divino) porque ha ingerido *sal*. Vimos en efecto que la sal es un ingrediente *propio de los hombres, pero no de los dioses*, ya que quita poder a éstos.

3) ¿Por qué Valerio lleva sal a los niños que fueron ofrecidos a la Laguna? Aquí encontramos la complejidad de la mente humana y de la conducta del hombre en una situación de transculturación: En efecto, si Valerio no fuese transculturado, aceptaría igualmente la responsabilidad de haber sacrificado (*ofrecido*, ya que es un *intercambio* en su mente) niños a la Laguna. No pensaría en llevarles sal, al contrario, ya que esto anularía el efecto de la ofrenda. Pero Valerio está transculturado: está de acuerdo con este sacrificio, *pero* sabe por otra parte que es "malo", que "no se debe hacer", que los niños muertos sin bautizo nunca van al paraíso dentro de la religión católica, y él es católico. Entonces, encuentra una solución de compromiso entre su antigua cultura y la nueva: sigue creyendo en la necesidad del rito indígena pero tira la sal a la Laguna (junto con las ofrendas que hace a ésta) a la intención de esos niños: fueron ofrecidos a la Laguna, *pero también podrán ir al cielo*.

4 [Ahí estaba la sal]: Así llegamos al último componente de la unidad: con esta frase, y por lo dicho anteriormente, Valerio se quita de encima el sentimiento de culpabilidad que él asimiló por transculturación con respecto a esos niños que fueron sacrificados dentro de la religión de sus antepasados: concilia así en su mente ambas religiones. La sal permite el paso de una religión a otra, porque es un producto "con poder", entendiendo aquí por poder su capacidad mágica de destruir o disminuir el poder que tienen los seres míticos de hacerle daño al hombre, aumentando el poder de este último.

Las unidades 18 y 19, que incluimos en la Columna 3 del Cuadro, (Pasado reciente de los indios de ahora, porque se refieren a algo hecho por el propio Valerio conjuntamente con otros indios de su grupo) se proyectan también a la Columna 1 (El tiempo de los indios de antes) porque se trata de un ritual y de objetos ritualísticos profundamente enraizados en la tradición autóctona andina: águila de piedra (y de plata). Veamos dichas unidades:

Unidad 18: "Llevamos las piedras de águila de la Laguna de Urao y las arrojamamos allá..."

Unidad 19: "Se hacían águilas de piedra y plata".

Los arqueólogos conocen bien tales objetos, encontrados e menudo en mintoyes (tumbas de piedras de la Cordillera) y cuevas (tenemos varios ejemplares de esas águilas de piedra en el Museo, y la portada de nuestra revista representa una de ellas), y a los cuales han puesto el nombre de "pectorales (o pendientes) en alas de murciélago" (Ver Rouse y Cruxent, 1963, p. 91 y Lám N° 29-B).

La investigación etnológica actual, llevada en la zona de Lagunillas como en zona de páramos y cerros en la Cordillera nos ha revelado que se trata de "*alas de águila*" (las cuales pueden ser también a veces "*alas de zamuro*", pero en ningún caso las hemos encontrado como "*alas de murciélago*". Se han hecho siempre de piedra, a veces de oro o de plata, y actualmente, en la población andina (de Mérida y Trujillo) se consigue en forma minúscula, y de plomo (las venden, por ejemplo, en ciertos mercados populares).

La tradición quiere que sean las piedras mismas que indican al iniciado que las encuentra en la naturaleza que ellas tienen poder. Las recoge entonces, las trabaja o las manda trabajar y luego se ofrecen a lagunas y páramos "porque el páramo se une con la Laguna y la Laguna con el páramo (acerca de la pareja laguna-páramo, ver Clarac de B., 1981, parte II).

El moján iniciado por la laguna (o por la Culebra mítica-Arcoiris) recibe también a veces la iniciación del páramo (o Águila). Reúne así dos poderes en uno, el poder del Agua (representado por la La

guna, la luna o *Jamashia** en el lenguaje sagrado de los indios de Lagunillas, el Arco-Iris hembra o Arca) y el poder del Aire o Fuego (representado por el páramo, el Aguila, el Arco-Iris macho o Arco y el sol o *Shoe**), es decir: el poder femenino (o poder de la Culebra) y el poder masculino (o el poder del Aguila), que juntos fertilizan a los hombres y a las tierras de éstos gracias a la alianza con los seres divinos, los cuales son controlados por los iniciados (o mojanos) que detienen tales poderes, y que los manifiestan a veces a través del "lenguaje del Agua" y el "lenguaje de los Aires", que se utilizan en los rituales de origen prehispánico. Este poder, que equilibra el cosmos, equilibra también el cuerpo humano a través de un órgano llamado "Pelota-Padre", y "Pelota-Madre" (a veces simplificado a "Padre" y "Madre"), órgano que además de equilibrar el cuerpo asegura la reproducción: "Sin Padre y Madre no se puede tener hijos..." (Ver Clarac de B., 1981, Parte I, Cap. Concepto del hombre y de la mujer).

Esa es la razón por la cual Valerio se declara "Capitán de Lagunillas de la Laguna de Urao y de las Cinco Aguilas Blancas" (siendo las Cinco Aguilas los 5 picos más importantes para él en la Cordillera, picos siempre cubiertos de nieve).

Llegando al final del discurso de Valerio, nos encontramos con 4 unidades significantes que separamos en 3 columnas:

Col.2, unidad 30: "...Antonces ya había ese buen payaso, un buen oso..." que colocamos en el "proceso de transculturación": En efecto, la introducción del payaso y del oso es de origen español: se trataba del hombre que hacía bailar un oso en las fiestas europeas durante la Edad Media. Se consigue hoy en casi todas las "locainas" andinas (Ver Ramírez, 1983).

Col.1, unidad 31: "Había un tigre antonces..." Valerio regresa aquí al "tiempo de los indios de antes", cuando no había oso pero sí había un tigre (todavía

los danzantes de San Isidro en la zona de Lagunillas utilizan piel de tigre), animal de carácter sagrado en las mitologías americanas, que aparece en todos los petroglifos de Suramérica, y que parece ser otra representación del poder masculino (pero todavía no hemos podido aclararlo bien para la región andina). Es interesante que Valerio nombra el tigre en seguida después de nombrar el oso y el payaso; podemos conjeturar que quiere con tra poner nuevamente aquí la tradición europea a la tradición indígena. Esto está muy claro cuando termina de hablar; "Eran fiestas indígenas... (Col.1, unidad 32)... pero ahora no" (Col.4.1, unidad 33)

NOTAS

(1) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Dioses en Exilio*, (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida), Fundarte, Caracas, 1981, Parte II.

(2) Si utilizamos el término "indios" para referirnos a este grupo, es porque (como se puede ver además en el discurso de Valerio) la población de la zona de Lagunillas mestizada distingue a la población no mestizada de la misma zona con este término, el cual es utilizado por esta última también, que ha guardado el deseo de diferenciarse de este modo, como se puede ver en los libros de Clarac de Briceño J., *Dioses en Exilio* y *Etnografía Cronológica de la Cordillera de Los Andes*. Por lo menos, había este deseo todavía en 1976. Actualmente sólo permanece en los viejos del grupo, los jóvenes habiendo empezado (por primera vez en cuatro siglos) a casarse con el resto de la población.

(*) Hemos escogido escribir *Jamashia* y *Shoe* (nombres indígenas de la luna y el sol en la zona de Lagunillas) con *sh* en lugar de *ch* española, porque se trata de una *s* (fricativa, palato-alveolar).

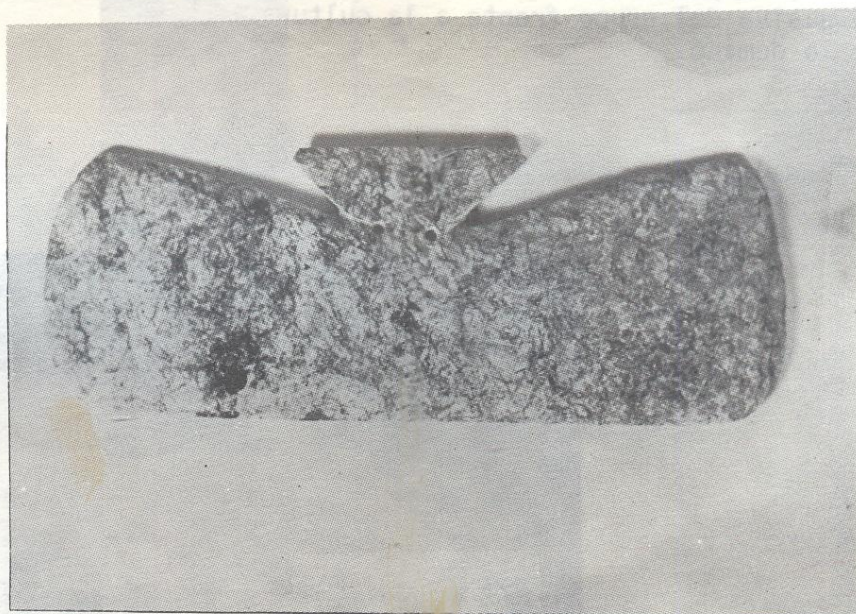
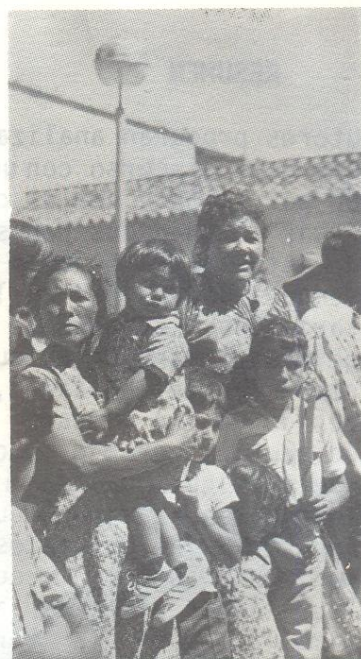
BIBLIOGRAFIA

CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: 1980: *Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes* (Todavía en imprenta en Talleres Gráficos, Universidad de Los Andes, Mérida).

——— 1981: *Dioses en Exilio* (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida, FUNDARTE, Caracas).

RAMIREZ ROSALES, Arsenio: 1983: "Locos y locainas en el conjunto de las fiestas religiosas, Estado Mérida", Memoria de Grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad de Los Andes, Mérida.

ROUSE I. y CRUXENT, J.M.: *Arqueología Venezolana*, Venediciones, Caracas (sin fecha). Traducción del original en inglés (1963) por Erika Wagner.



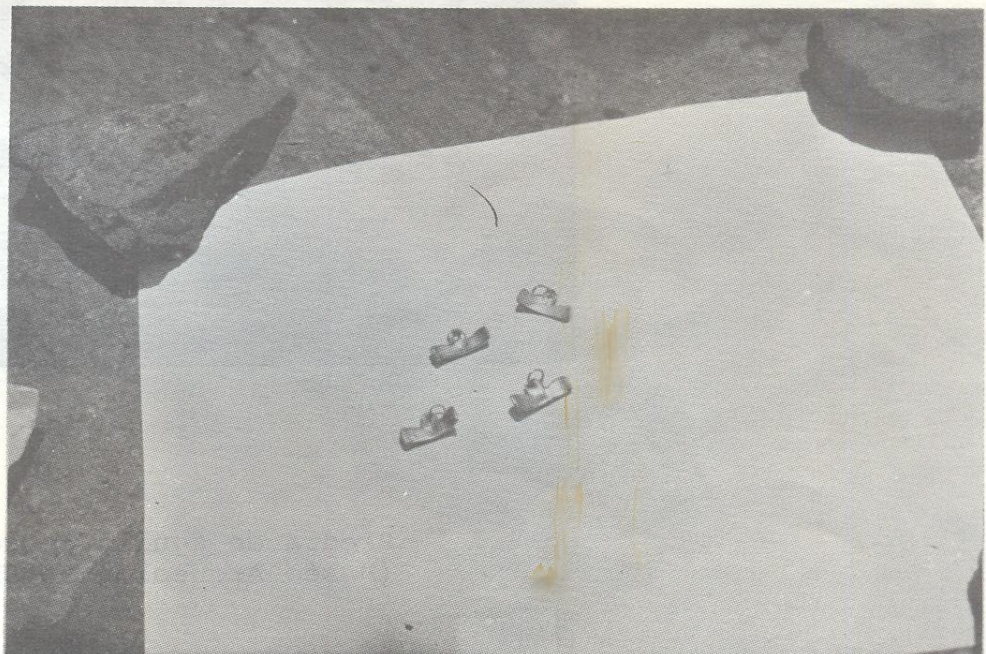
Piedra de águila, época prehispánica.
(Museo Arqueológico-ULA-Mérida).

RESUMEN

Los autores procuran analizar antropológicamente este discurso con un instrumento creado por ellos y con el cual logran distinguir 33 unidades con sentido, clasificando éstas a través de 4 categorías de "tiempo", una de las cuales presenta dos variantes. Ayudándose además con el conocimiento etnológico que tienen de la comunidad del hablante, analizan el contenido de las unidades significantes del discurso, logrando reconstruir el proceso de transculturación vivido por el grupo, las representaciones que éste hace al respecto, y las actitudes contradictorias manifestadas por él: rechazo de la transculturación a nivel de la representación simbólica y de la verbalización, aceptación de la transculturación a nivel de la práctica simbólica. Esta solución de equilibrio de dos realidades culturales (el "ser indio" y el "no ser indio") se puede observar en la resistencia pasiva del grupo frente a la cultura que lo dominó.

ABSTRACT

The authors try an anthropological instrument in order to analyse this discourse, and distinguish in it 33 units of sense, that they classify through 4 categories of time, one of which presents 2 variants. Using the ethnological knowledge they have about the community of their informer, they analyse the content of the significant units of his discourse, and obtain a reconstruction of the process of transculturation and of the group representations about it, and their contradictory attitudes during the process: they reject transculturation (level of symbolic representations and verbalization) and accept it (level of symbolic practice), as an essay to conserve an equilibrium between two cultural realities ("to be indian" and "not to be indian"), as it is possible to observe in the passive resistance of the group in front of the culture that dominated it.



Aguilas minúsculas, de plomo, actualmente utilizadas en la Cordillera de Mérida.



El proceso de transculturación, Cordillera de Mérida.
La vivienda indígena de piedras y bahareque.
Introducción de zinc en el techo de "paja"



Segunda etapa. Casa únicamente de bahareque
y techo enteramente de zinc.

LAS ORDENANZAS DEL CORREGIDOR DE MERIDA DON JUAN DE AGUILAR PARA SAN ANTONIO DE GIBRALTAR. 1610

Edda O. Samuddio A.*

INTRODUCCION

Las Ordenanzas Municipales en Hispanoamérica colonial, formaron parte del derecho indiano y constituyeron un conjunto de disposiciones que reglamentaron la existencia de los núcleos urbanos. Desde la primera mitad del siglo XVI, los Cabildos indianos tuvieron como uno de sus privilegios, establecer disposiciones respecto a una diversidad de aspectos de esas sociedades urbanas. Tal atribución se considera que surgió desde el momento mismo en que se inició el régimen municipal (1).

No obstante que la Corona había extendido autorización a ciertas autoridades de las poblaciones españolas en América, para que dictaran sus propias Ordenanzas, fue tan sólo con Carlos I en 1548, cuando de acuerdo a una Real Cédula se promulgó la ley relativa a las Ordenanzas emanadas de las autoridades locales en Indias (2). Desde entonces, y durante todos los siglos coloniales, esa ley fue reconocida por las autoridades reales en España y por sus representantes en América (3).

Sin embargo, no sólo los Cabildos se encargaron de normar la vida de las poblaciones urbanas; también lo hizo la propia Corona, de manera particular, para algunas ciudades (4). Hubo legalmente ordenanzas promulgadas por Virreyes, Reales Audiencias y en ocasiones por sus funcionarios (5), a pesar de que la Recopilación de 1680 no recoge ninguna ley que les faculte a ello.

Otras ordenanzas debieron tener su origen en los Corregidores, quienes desde temprano no sólo tuvieron la costumbre de expedir "bandos" que normaban al-

gún aspecto de la existencia citadina, sino que dictaron Ordenanzas para el buen gobierno de una ciudad. Un ejemplo de ello lo constituyen las Ordenanzas para el gobierno de la ciudad de Gibraltar, dictadas por el Corregidor y Justicia Mayor de Mérida, Don Juan de Aguilar, Caballero del Hábito de Cristo, el 15 de agosto de 1610 (6).

San Antonio de Gibraltar era el puerto principal de la costa del Lago de Maracaibo, por donde Mérida hacía su comercio con otras provincias coloniales y con la metrópoli. Desde su fundación como Villa, en la última década del siglo XVI y luego como ciudad, fue sufragánea de Mérida, porque desde ella se determinó y organizó la expedición que le diera origen. Al crearse el Corregimiento del Espíritu Santo de la Grita de Mérida en el año 1607, comprendió en su Jurisdicción a Gibraltar. Por ese puerto se exportaba harina, bizcochos, jamones, carne de res, azúcar, miel, conservas, tabaco y abundante cacao. Este último producto, para entonces, ya tenía especial significación económica y procedía de las unidades de producción agrícola que pertenecían, en buena parte, a vecinos merideños (7). Además, por Gibraltar se introducían productos de otras provincias y mercadería europea. También fue centro abastecedor de mano de obra esclava para Mérida y otras ciudades del territorio (8).

Para la promulgación de las Ordenanzas de San Antonio de Gibraltar, posiblemente contribuyeron dos circunstancias especiales. Por una parte, la importancia económica que esa ciudad tenía para Mérida y el resto de las ciudades bajo su

(*) Departamento de Historia de América y Venezuela, ULA, Mérida.

jurisdicción político administrativa, así como también para otras ciudades del Nuevo Reino de Granada; y por otra, el hecho de que Mérida necesitaba fortalecer ese puerto, para contrarrestar las agresiones de Maracaibo, que de manera permanente aspiraba ampliar su hinterland a expensas del área merideña.

Las Ordenanzas promulgadas en 1610 respondieron a la necesidad de orientar la planificación urbanística, económica, política y social de la ciudad de Gibraltar, que, para esa fecha todavía mostraba huellas de la ruina en que la dejaron los ataques de los Quiriquires en el año 1600, no obstante haberse ordenado su inmediata reconstrucción(9). Tal disposición tardó en llevarse a cabo, determinando que en 1508, el Corregidor Capitán Pedro Venegas necesitara encargar su cumplimiento a otro vecino encomendero, García Martín Buenavida, teniente de Corregidor(10)

CONTENIDO Y CARACTERISTICAS DE LAS ORDENANZAS DE SAN ANTONIO DE GIBRALTAR.

De manera general se entiende por Ordenanzas un conjunto de disposiciones que se refieren a una materia, dictadas por la autoridad competente. Ese conjunto de normas reglamentó no sólo a las corporaciones públicas y privadas, sino también a instituciones de diferente naturaleza, tales como las cofradías, los gremios artesanales y otros.

Una de esas Ordenanzas fueron las municipales, que como se ha expuesto, emanaron de diferentes autoridades reales y del ayuntamiento. Dentro de las primeras se ubican las Ordenanzas de Gibraltar del 15 de agosto de 1610, motivo de este trabajo, en que se analizan sus objetivos y a propósito de cada uno de ellos se identifican sus características.

Del propio contenido de esas Ordenanzas se desprende que fueron el resultado de la necesidad que tuvo el Corregidor de dictar las normas que hicieran posible la reorganización de una ciudad destruida y sin regulación alguna para el pago de los derechos correspondientes al ingreso y salida de mercancías. San Antonio de Gibraltar que era el puerto más seguro, importante y cómodo del Lago de Maracaibo, necesitaba revitalizar su golpea

da economía y controlar los ingresos para las arcas reales, más aún si se considera que su hinterland iba más allá de los Andes y comprendía un sector de los altos llanos occidentales. De esa manera las Ordenanzas regularon diversos aspectos de su vida tanto económica, como política, urbanística y social, determinando sus características y proyecciones específicas.

Las Ordenanzas de Gibraltar constan de 64 disposiciones, cuyo estudio nos ha permitido agruparlas en las siguientes materias:

1. Regulación sobre el régimen municipal.
2. Regulaciones urbanísticas y sobre linderos.
3. Disposiciones sobre propios.
4. Regulaciones sobre régimen fiscal, comercio y abastos.
5. Disposiciones sobre bienes de difuntos.
6. Regulaciones sobre protección a los indígenas y sobre los indios de alquiler.

Las Ordenanzas del Corregidor Aguilar contienen tan sólo una disposición sobre el régimen municipal y se refiere específicamente al sistema elector. La misma establece que "...en cada un año a el tiempo que los regidores hicieran su elección elijan por alcaldes ordinarios un vecino que sea encomendero y otro que no lo sea y por consiguiente se entienda lo mismo en lo tocante a los alcaldes de la hermandad"(11). Esa medida obedecía a que la elección anual del Cabildo se hacía entre los vecinos encomenderos y emparentados entre sí. A ello se atribuía el mal gobierno de las ciudades y la carestía de alimentos, particularmente lesivo para aquellos de escasos recursos. El incumplimiento de lo dispuesto se penaba con la anulación de la elección y, consecuentemente, con la privación de los oficios.

Otra Ordenanza se refiere a las inadecuadas condiciones ambientales del sitio que servía de asiento a la ciudad, corresponde a la que encabeza ese conjunto normativo y señala que era zona anegadiza, impropia para la salud de sus habitantes, al punto de que muchos de ellos fijaron su residencia fuera de la ciudad. Tal circunstancia determinó la orden de mudarla a "...parte más cómoda y suficiente que se hallare y más cercana a este

La carencia de propios para sufragar algunos gastos públicos, motivó la emisión de las Ordenanzas destinadas a generar y proteger ciertas fuentes de ingresos, sin lesionar los bienes de la Caja Real. Con ese objeto, y ante la necesidad de disponer de propios para la construcción de la casa del Cabildo, de la cárcel, de la iglesia mayor, de aduanas, de puentes y del mantenimiento de caminos, se impuso la obligación de que cada persona que necesitaba cortar cedros para hacer fragatas, cercas o "tablazones", solicitara el permiso respectivo ante el Cabildo y señalara el número de árboles que requería. Por cada árbol de "cedro de propios" se cobraba dos pesos de oro de veinte quilates y el interesado estaba en la obligación de plantar tantos árboles como los cortados, multándosele con el pago de un peso de oro por cada árbol que no sembrara. Con ese dinero el Cabildo encargaba a otra persona para que cumpliera con esa tarea. Además, se estableció la multa de diez pesos de oro para aquellos que cortaran cedros sin licencia del Cabildo, la mitad para la Cámara de su Magestad y la otra mitad para los propios de la ciudad.

Los bosques proporcionaron material de construcción para las viviendas y muebles, y para suplir los astilleros que se establecieron en la costa lacustre, a la vez constituyeron una fuente de combustible.

Tiene particular importancia destacar la Ordenanza promulgada con el fin de velar por el cumplimiento de la anterior y de asegurar la conservación e incremento de los bosques. Disponía que uno de los Alcaldes Ordinarios y otro de la hermandad, visitaran cada seis meses los bosques de la jurisdicción, aprehendiendo y castigando a los malhechores.

Otra Ordenanza también estaba destinada a los propios y era la que establecía el derecho de anclaje para todas las fragatas y navíos que atracaban en el puerto de Gibraltar. Ordenaba que "...en cualquiera de los puertos que esta ciudad tuviere ansi de principal como el Puerto de San Pedro paguen para propios desta ciudad del anclaje cuatro pesos de oro de veinte quilates, ésto se entiende por una vez en cada viaje..." (21). Gracias a esas Ordenanzas, la utilización de árboles de cedro anclaje y los ingre-

sos de las aduanas, fueron adjudicados al derecho de los propios. En primer término, para construir la casa del Cabildo, la iglesia, cárcel, aduanas, puentes y para preparar caminos, sin necesidad de tocar los fondos del erario real.

Por Ordenanza se dispuso que el dinero de los propios debía guardarse en la Casa del Cabildo, en un arca de tres llaves, cada una de las cuales conservaría una persona especialmente designada para tal misión. El arca que debía construirse de madera fuerte, con llaves y buena cerradura, se mandaba conservar en un lugar seguro para su resguardo.

Dentro de las Ordenanzas sobre el Régimen Fiscal, se encuentran las relativas a la organización burocrática de la Hacienda Real. Establecían las funciones de los Oficiales Reales, quienes tenían la responsabilidad de velar por los derechos fiscales de la Corona en la jurisdicción. Su nombramiento debía hacerlo el Corregidor con carácter interino, mientras la Corona les designara. Ellos cobrarían, entre otros, los derechos de almojarifazgo, alcabalas, reales quintos de negros, mulatos y zambaigos (22).

Esas mismas Ordenanzas determinaban que para el debido control de los ingresos fiscales, los Oficiales reales, tanto Contador como Tesorero, debían tener libro donde asentar todo lo que entraba y salía de la Caja Real, asientos que debían estar firmados por ambos funcionarios. Igualmente, se ordenaba tener un "libro manual" donde se registrarán todos los gastos, los mismos que no podían hacerse sin licencia del Presidente de la Real Audiencia y Oidores, o de quien estuviese para ello. Otro mecanismo de control consistía en un "libro de géneros", en donde los Oficiales Reales debían registrar todo lo que entraba a la Caja "del género que fuere", para la mayor claridad de las cuentas que debían entregar se anualmente.

Otras Ordenanzas reglamentaban los gravámenes que pesaban sobre los vasallos de las Indias. Una de ellas fue el almojarifazgo, impuesto que se pagó desde los primeros tiempos del dominio hispánico por los artículos que se introducían y extraían de las provincias. Las mercaderías que llegaban al puerto de Gibraltar desde Cartageña de Indias, debían ser evaluadas, por género y gravadas con el 5%.

Si procedían de Santo Domingo, Puerto Rico o Margarita se cobraba el 7%. Las mercaderías que se exportaban pagaban el 2½%. También se regulaba la alcabala, impuesto sobre transacciones de bienes de distinta naturaleza..

De acuerdo a lo expuesto, los Oficiales Reales velaban por los intereses económicos del Estado Español en Indias. Esto explica la claridad con que fueron especificados sus atribuciones y la amplitud de sus responsabilidades. Así, por ejemplo, debían visitar las fragatas que atracaban en el puerto en compañía del alguacil y escribano, recibir el registro de las mercaderías, aquellas que no lote ni se debían confiscar y vender. Además, tenían la atribución de nombrar el alcalde del puerto de San Pedro y su designación debía recaer en la misma persona que remataba sus aduanas, quien al igual que los Oficiales Reales estaba obligado a prestar fianza. Su función era la de asistir, cuidar y dar cuenta de todos los derechos reales cobrados, mediante su registro por día, mes y año.

Los Oficiales Reales, por otra parte tenían el encargo de cuidar que no se "tratara ni contratara" con portugueses u otros extranjeros que no tuvieran expresa licencia de la Corona. Cuando ello ocurría debían detener a esos individuos y retener la mercancía para enviarlos a España por Cartagena de Indias.

Algunas Ordenanzas fueron de índole comercial; disponían que para el debido control de las mercancías se mantuviera el registro de todas las que se despachaban en el puerto. Su cumplimiento motivaba una multa de doscientos pesos. En relación a los fletes se dispuso que los "arraes", piloto o señor de fragata, aceptaran la cancelación del valor de los fletes en mercaderías. Pero, para ello se les advertía no hacerlo en base a un solo género, sino por terceras partes y con el valor que la mercancía tenía al recibirse. Trámite que los mercaderes debían cumplir por contrato y ante un escribano.

A fin de incrementar la actividad comercial de esa ciudad portuaria y de garantizar su abastecimiento de sal, se mandaba preferir las fragatas que trajeran ese producto y mercadería en general, aun que no hubiesen asegurado su fletamento.

Dada la importancia que tenía la provisión de sal, no sólo para Mérida, sino también para La Grita, Barinas, Pedraza y otras poblaciones de la región, se dictó una Ordenanza tendiente a contrarrestar el efecto de una medida del Gobernador de Venezuela para favorecer a los marabinos, en relación a que "...ninguna sal se traiga de esta ciudad..." o puerto de Gibraltar, para impedir el comercio que se realizaba en base a ese producto(23). De acuerdo con esto, la sal procedente de Nueva Zamora de Maracaibo se utilizaba como medio para adquirir los "productos de la tierra", especialmente maíz. La región merideña, en su calidad de proveer de ese grano y de otros productos indispensables para Maracaibo, como un recurso efectivo para garantizar su abastecimiento de sal, prohibió la venta de maíz en Gibraltar y solamente autorizó su trueque por sal(24).

La situación creada por el comercio de la sal no era sino un aspecto más de la permanente lucha que sostuvo Maracaibo por lograr el dominio económico de la región andina y sector de los llanos bajo la jurisdicción de Mérida. Para esa aspiración, indudablemente Gibraltar constituyó un obstáculo en razón de ser el puerto al que de manera preferente llevaban sus productos los labradores de ese territorio. Esa realidad se mantuvo sin cambio hasta 1678, cuando Maracaibo se convirtió en la sede del poder político del occidente venezolano, mientras Mérida y su jurisdicción pasaron a tener la condición de sufragáneas.

Otra manifestación del empeño de Maracaibo por adquirir el control de la producción andina, fue su franca oposición a la vía lacustre con destino a Gibraltar, así como a la construcción de caminos que facilitarían el transporte de sus productos al estar ya Mérida bajo su jurisdicción. Frente a esas actitudes fueron múltiples las reacciones de Mérida y así, el Cabildo merideño otorgaba poder a Don Fernando López de Arriete, uno de sus ilustres encomenderos, para que en representación de los intereses de la ciudad, ante el Rey y el Consejo de Indias, alegara y solicitara por el bien y conservación de la ciudad, que se levantara el impedimento impuesto por la ciudad de Maracaibo, al acceso de los navíos y fragatas que venían a Gibraltar por los pro

puerto que sea sana y bien sombría y que tenga leña y agua en abundancia"(12). Igualmente se estipulaba que los vecinos encomenderos hicieran sus casas en la ciudad, al igual que en Mérida, cabecera del Corregimiento, "... por el riesgo grande que hay en toda esta costa de los indios de guerra Quiriquires y con facilidad podrán quemar el pueblo como se ha visto, mando que todas las casas pudiéndose se hagan de teja"(13).

La Ordenanza que continua a la anterior estaba destinada a garantizar la vecindad de los encomenderos, a quienes se les exigía tener "casa poblada", con sus armas y caballos, recomendándoles proceder de la misma manera que en Mérida(14). Con esta disposición se obligaba a los encomenderos a estar preparados para defender la ciudad(15).

Otra de las Ordenanzas de Gibraltar se refería a la delimitación de la jurisdicción de la ciudad, algo que frecuentemente constituyó un problema de Indias y que, en el caso de Gibraltar, se adoptó la disposición de manetener los linderos que "...el poblador desta ciudad que fue el Capitán Gonzalo de Piña Luzeña echó a tiempo de su fundación y el Capitán Diego de Prieto de Avila conforme a el tiempo que la reedificó, cuyos términos yo confirmo en nombre de su magestad..."(16). Así, el Corregidor ordenó que se fijara los términos de la ciudad de acuerdo a lo definido en el momento de su fundación.

El establecimiento de los límites de Gibraltar constituyó motivo de divergencias en el seno del propio Corregimiento y en las provincias vecinas. En 1609, un año antes de la emisión de las ordenanzas, la ciudad de Mérida hizo conocer al Rey que, en sus términos y cerca de ellos, se habían fundado poblaciones de españoles, determinando que sus vecinos entraran en el área jurisdiccional de Mérida, apropiándose de indios encomendados, con la justificación de que vivían en el área de la nueva población(17).

En relación a los límites de Mérida y Gibraltar, el Cabildo de Mérida el 18 de enero de 1648, extendió un poder a Pedro Sánchez de Cueto y Gerónimo de San Miguel, Procuradores de Causes de la Audiencia de Santa Fé, y a Isidro Lopez Madero, para que en la Real Audiencia y en donde fuere necesario, aleguen, presenten

y defiendan los derechos de propiedad y posesión que Mérida tenía. Para ello, debían solicitar una Cédula Real ratificando los términos originales de Mérida(18). Además, se hizo constar que algunos años después de fundada Gibraltar como villa sufragánea de Mérida, en el año 1600, solicitó la asignación de sus linderos, para lo cual los Cabildos de ambas ciudades realizaron las diligencias pertinentes(19).

El cabildo de Mérida, el 4 de junio de 1626, dió una Instrucción a Félix Jimeno de Bohorquez, Alférez Mayor de la ciudad, que se encontraba en España, al Capitán Juan Pacheco de Velázquez, ex-Corregidor de Mérida y a Juan Martínez Calvo y Juan Martínez Salazar, vecinos de Madrid y agentes en el Real Consejo de Indias, para que solicitaran diversas mercedes en beneficio de la ciudad. La primera de éstas estuvo dirigida a la obtención de una Cédula Real para que se fijaran los "límites y términos" entre la ciudad de Gibraltar y la Nueva Zamora de Maracaibo de la gobernación de Venezuela, los cuales habían motivado muchas diferencias, por no haberse ejecutado. En la Instrucción se advertía que habiendo sido los conquistadores y pobladores de Mérida, hacía más de sesenta años, quienes descubrieran la Laguna de Maracaibo, "sin desampararla", les correspondía la preferencia en este asunto, ya que los vecinos de Maracaibo "...poblaron diez y ocho años después en la otra banda hacia el Río Hacha y aunque se pobló la ciudad de Gibraltar en términos de esta ciudad a brá tiempo de treinta y cinco años de su consentimiento, de esta banda de tierra firme, treinta leguas del dicho pueblo de Maracaibo fue por reparar los daños que hacían los vecinos de Maracaibo a los yndios que estaban cercanos a la mas de las encomiendas de vecinos de esta ciudad de Mérida y por ser puerto de mar y no tener otro este Nuevo Reino y ser sustentado con muchos trabajos respecto de las continuas guerras que yndios de Maracaibo les an dado desde su alzamiento hasta su reducción y castigo...". Al finalizar este punto de la Instrucción se dejaba constancia de la prosperidad que estaba experimentando Gibraltar en esos años, como la necesidad de fijar linderos para vivir en paz y quietud los vecinos de ambas ciudades(20).

ductos de la provincia y que no se podían adquirir en Maracaibo (25). De igual manera, en 1765, el Cabildo de Mérida trataba de obtener que "...se abran caminos reales de toda la jurisdicción para lo que se libran las comisiones que correspondan..., para la institución del trato con todos los lugares de la provincia de Venezuela, el que no ha podido verificarse, no obstante de haberse practicado para ello algunas diligencias en la ciudad de Maracaibo, por ser interesados en la continuación del antiguo comercio" (26).

Otro de los productos agrícolas que dió motivo a Ordenanza fue el trigo, alimento no sólo de la población blanca sino de sus servidores negros y mestizos, cuyo cultivo se había difundido en el territorio, a la par que el molino que hizo posible la producción de harinas. Para evitar que los molineros procedieran incorrectamente al beneficiar el trigo, se disponía que en todos los molinos de la jurisdicción de la ciudad hubiera "pesa romana" para que se pesara el trigo y al recibir la harina.

La institución que en Mérida tuvo el control de la producción y abastecimiento del trigo fue el pósito, que regulaba los precios y mantenía la reserva necesaria para las épocas de necesidad. Además, garantizaba la producción de trigo a través de los créditos que otorgaba a los labradores de la ciudad. En los períodos de escasez, se impedía que el trigo saliera fuera de la ciudad así como todo género de harinas y bizcochos; con el mismo objeto, a quienes cosechaban el grano, se les ordenaba no llevarlo a los Puertos de la Laguna de Maracaibo. Desde el siglo XVI, la harina merideña se exportó por San Antonio de Gibraltar y otros puertos lacustres a Cartagena, Santo Domingo, Santa Marta y otros lugares.

El tabajo fue otro producto de importancia comercial y para garantizar el control de su calidad se dictó la Ordenanza según la cual el Cabildo, en las elecciones anuales, debía nombrar dos vendedores que determinaran la calidad del producto.

El lienzo también motivó otra disposición, por parte del Corregidor, con el propósito de que sólo se aceptara el "...bueno y bien tejido, curado y de ancho de

vara de castilla y de cuarenta lineales..." (27).

El uso del lienzo como sustituto monetario, durante este período, no permitía transacciones pequeñas. Fue entonces cuando se dispuso utilizar el cacao, en razón de su abundancia, para satisfacer los requerimientos de monedas de menor valor a razón de "...mil granos de cacao valgan ocho reales de plata [un peso] y quinientos granos valgan cuatro reales [medio peso] y duzientos cincuenta granos, valgan dos reales [un cuarto de peso] y ciento e veinte e cinco granos valgan un real..." (28). Esta medida debía ser aceptada por mercaderes y pulperos, sin discusión (29).

A fin de proteger a los vecinos de los abusos y engaños de pulperos, regatones y mercaderes, una Ordenanza disponía que en cuanto a pesas y medidas se debía seguir lo establecido en la ciudad de Mérida, cabecera del Corregimiento. Ese control estuvo a cargo de los miembros del Cabildo y las infracciones eran sancionadas. Respecto al sistema de pesas y medidas, una ley indiana de 1581 de Felipe II determina que "...cuanto conviene, que todos traten y comercien con pesos y medidas justos, e iguales, ordenamos que se use de la medida Toledana, y vara castellana, guardando lo que dispone las leyes destos nuestros Reynos de Castilla" (30).

Las ferias que dieron tanta vida y engalanaron a varias de las ciudades portuarias indianas, daban a San Antonio de Gibraltar mayor movimiento y tenían especial importancia económica para los vecinos labradores de Mérida. De ello han quedado testimonios en las escrituras de obligaciones de pago de deudas protocolizadas en el siglo XVII, en las que su cumplimiento se condicionaba a las ganancias obtenidas por las ventas de sus productos en las ferias. De acuerdo a una Ordenanza, el mercado libre o franco de Gibraltar fue fijado por un período de 17 días, que comprendía ocho días antes del día de San Francisco o sea el 4 de Octubre, y ocho días después. Las ferias de Gibraltar tuvieron gran importancia para los habitantes de toda la región, ya que les ofrecían la oportunidad de vender sus productos y de comprar mercancía de fácil adquisición (31).

El ingreso de esclavos negros a Gibraltar se acentuó a partir de la primera década del siglo XVII y para mantener un control al respecto, se dictó una Ordenanza que establecía la obligación del amo de registrar ante un escribano los esclavos adquiridos, especificando su nombre, procedencia, edad y señas personales. Esa población importada estuvo destinada a satisfacer en parte los requerimientos de mano de obra esclava en las unidades de producción cacaotera, ubicadas en las tierras bajas y cálidas del sur y del sector suroriental del lago. Esta circunstancia determinó que allí se concentrara un importante contingente de población negra de descendencia africana. Por cierto, otra parte de esa población esclava debió trabajar en las unidades de producción del área rural de Mérida, Barinas y otras ciudades del Corregimiento. También desempeñaron labores en los centros urbanos, en las viviendas de sus amos o en los claustros conventuales. Sin embargo, la información revela que para entonces el tamaño de la población esclava era pequeña.

Los bienes de difuntos, en cuanto a su administración, distribución y custodia, también fueron motivo de una serie de Ordenanzas, como aquella que establecía que "...en principio de cada un año en las elecciones que se hicieren, el Cabildo, justicia y regimiento elija e nombre dos tenedores de bienes de difuntos, el uno de los cuales sea el alcalde más antiguo y el regidor más antiguo para que recojan los bienes de los difuntos y den cuenta con pago dellos para lo cual den fianzas a contento del dicho cabildo y justicia"(32).

La protección de los indígenas fue otro de los asuntos contemplados por las Ordenanzas de Juan de Aguilar, tenían por objeto evitar la serie de abusos que, especialmente los encomenderos, cometían contra ellos(33). Una de ellas estaba dirigida a solucionar el problema de la "usurpación" de indígenas de las encomiendas, hecho que originaba pleitos legales. Una forma frecuente de incorporar a su propiedad indígenas ajenos, era la de concertar su matrimonio con indias de otra encomienda. Para evitar esas situaciones se ordenó que la pareja sirviera en la encomienda de donde la india era natural, en tanto que los indios solos debían

ser devueltos a sus encomiendas de origen, en un plazo máximo de 15 días.

Otra Ordenanza protectora del indígena disponía que no se les utilizara como cargueros, a fin de impedir los perjuicios que en la población autóctona ocasionaba aquel inhumano trabajo. Los encomenderos que infringieran esta Ordenanza debían ser multados con cien pesos de oro. En caso de reincidencia la pena era doblada y, además, se les quitaba las encomiendas.

El traslado de indios de su propio ambiente a otro diferente, por ejemplo de las tierras llanas al páramo, motivó otra de las medidas contempladas en estas disposiciones. Se prohibía enviar indios de la jurisdicción de Gibraltar a Mérida. De esa manera se trataba de evitar no sólo los riesgos derivados de la altitud y del frío, sino también de la travesía por los difíciles y empinados caminos andinos. El hambre y el soroche causaban la muerte de muchos indios que, debilitados por el cansancio, sucumbían ante la inclemencia de las condiciones climáticas del páramo. La violación de esa orden ocasionaba una multa de cincuenta pesos de oro en la primera vez; la segunda, se duplicaba y comprendía el destierro de la encomienda por dos años. En una tercera falta, se privaba al vecino de la encomienda.

También se emitió una Ordenanza referida a los arrieros de Mérida, quienes hacían posible el transporte, a lomo de mula, de los excedentes de los "productos de la tierra" al puerto, sistema que liquidó al carguero. Respecto a ellos se ordenó que "llegando el arria al puerto de esta ciudad, los dichos indios no pueden estar, ni estén en él mas que tan solamente dos días naturales ... y la justicia lo guarde y cumpla así, so pena de cada cien pesos de buen oro para la Cámara de su Magestad y privación de sus oficios"(34). Esta disposición tenía como objeto evitar que los nativos prolongaran su permanencia en el caluroso Gibraltar en donde podían enfermar y morir.

Los indígenas que se encontraban dispersos y que vivían en lugares distantes entre sí, ofrecían dificultades para su adoctrinamiento, a tal extremo que muchos por haber muerto sin cumplir los sacramentos eran enterrados en el "campo abierto" y no en la iglesia(35), también dió

motivo a la emisión de otra ordenanza. Para evitar los perjuicios de aquella forma de existencia ordenó que se concentraran en forma de pueblos españoles, con sus calles, cárcel para malecheros, iglesia para que el doctrinero cumpliera su tarea espiritual. En la misma disposición se establecía que los indios nombraran sus propias autoridades, alcaldes, regidores y alguaciles (36).

Por Ordenanza, los doctrineros se encargaban exclusivamente de la conversión de los indígenas y se les prohibía de manera particular, utilizar a los indios en "hilanzas" y otras "grandes obras", al igual que castigarles y traquilizarlos (37).

La protección a los indígenas de otros grupos étnicos fue frecuente: preocupación de las autoridades reales. En el caso de Gibraltar, en donde había un buen número de negros se dictó una Ordenanza dirigida a ellos, para evitar el maltrato que daban a los nativos, así como el que les quitaran sus mujeres por la fuerza. A fin de impedir esos atropellos, se dispuso que encomenderos y doctrineros no permitieran la convivencia de indios y negros. El incumplimiento de este mandato por la justicia, imponía una multa de cien pesos de oro y en cuanto a los negros, se les castigaba con doscientos azotes en la primera ocasión. Esa pena era doblada si se repetía la falta, además de seis años de "galera".

La ocupación del indígena en hilanzas de algodón, cabuya y "otras cosas", antes de cumplir los quince años, lo que impedía su debido adoctrinamiento, determinó una disposición que prohibía su utilización en esas labores y determinaba que se considerara a los indios útiles y tributarios sólo a partir de los diez y ocho años, tal como lo disponía la legislación indiana.

La necesidad de mano de obra para la construcción de las viviendas de los vecinos, como para las diferentes obras públicas en el nuevo sitio que servía de asiento a la ciudad y que recayó sobre la población indígena, fue objeto de una Ordenanza. La fuerza laboral necesaria debía ser satisfecha por los encomenderos con la concesión de los indios de alquiler, quienes debían acudir a la ciudad a concertarse ante la justicia y su paga

debía ser depositada ante una autoridad.

Los requerimientos de mano de obra indígena para realizar trabajos en la ciudad motivó el reclutamiento de los llamados "indios de alquiler" o mitayos que fueron dispuestos por Real Cédula del 28 de junio de 1578 (38). Aquella disponía que los indígenas procedieran de lugares situados a menos de ocho leguas de distancia. De los indios de alquiler podían beneficiarse tanto encomenderos como aquellos que no lo eran, quienes debían remunerarlos mensualmente, lo que de acuerdo a la disposición, permitía al indígena satisfacer sus necesidades de vestido para él y su familia, así como adquirir otras mercancías en el mercado local.

En la misma Ordenanza se denunciaba que los encomenderos de Gibraltar trasladaban los indios, sin pago alguno, a lugares que distaban hasta quince y veinte leguas de sus viviendas. Para evitar que siguiera ocurriendo esa situación se dispuso que los indios procedentes de las encomiendas cuya distancia de Gibraltar no excedía las ocho leguas, fueran conducidos a la ciudad para alquilar su fuerza de trabajo y disponer de una remuneración para satisfacer sus necesidades fundamentales. Para esto se estableció que los mitayos llegaran a la ciudad mensualmente por tandas, las que oscilaron entre el 7 y 10% de la población tributaria de las encomiendas, situadas a una distancia no menos a las ocho leguas establecidas. De esa manera, a los indios de alquiler se les organizó de la siguiente forma:

TABLA 1

Indios de alquiler de la población tributaria de Encomiendas de Gibraltar. 1610.

Encomendero	Indios tributarios	Indios de alquiler	%
Juan Fernández de León	101	8	7,92
Luis de Trejo	57	4	7,01
Miguel de Trejo	94	8	8,51
Hernando de Alarcón	55	4	7,84
Juan de Trejo	10	1	10,00
Sebastián de Rosales	50	4	8,00
Francisco de Castro	45	3	6,66
Mateo Rodríguez	27	2	7,40
Juan Pérez Cerrada	50	4	8,00
9	489	38	7,77

El mandamiento sobre los indios de alquiler o mitayos fue complementado por otro, que establecía el salario mensual de un peso y medio de lienzo de algodón y media arroba de carne semanal, por individuo. Además fijaba el día laboral de siete a once de la mañana y de una a cinco de la tarde, o sea una jornada de ocho horas de trabajo, con la especial recomendación de que se les diera un trato afectuoso, capaz de estimular la asistencia voluntaria y el cumplimiento satisfactorio de sus obligaciones en la ciudad.

También fue protegido a través de una disposición que ordenaba a los encomenderos que no "...concierten los calpisques a tercio, ni cuarto, sino por tanto precio cada año" (39). De esa manera se trataba de impedir que los indígenas continuaran a merced de los calpisques, quienes para lograr mayores beneficios económicos les obligaban a trabajar día y noche, ante lo cual preferían huir y esconderse en los arcabucos o, desesperados, atentaban contra su propia vida. Al encomendero que infringía esta medida se le imponía una multa de cien pesos de oro, para la cámara de su magestad y, al calpisque, se le privaba de su ganancia, a la vez que se le desterraba de Gibraltar, por diez años. El monto de la multa se repartía entre la cámara, juez y denunciador.

Las Ordenanzas de Gibraltar, ante la urgencia de aplicarlas a la solución de importantes problemas de la ciudad, entraron en vigencia desde el momento en que públicamente se pregonaron en la plaza de la ciudad y antes de obtener la confirmación real. El rey debió emitir su aprobación en el plazo de los tres años siguientes. Por otra parte, luego de pregonados, el Corregidor dispuso que fueran consideradas por el Cabildo "...para que las vean y si el Cabildo en cosa alguna tuvieran que pedir lo pidan, no lo habiendo, se confirmen por su magestad y por los señores de la Real Audiencia de este Reino..." (40).

CONCLUSIONES

En conclusión se puede decir que las Ordenanzas de Gibraltar:

1. Fueron concebidas tomando como modelo

las promulgadas en Mérida, a las que se hace frecuente referencia en su texto.

2. Mantienen aspectos similares a los contenidos en otras Ordenanzas como aquellas emitidas por la Corona, Virreyes, Reales Audiencias y Cabildos.

3. Respondieron a la necesidad que tuvo la ciudad de Gibraltar de contar con disposiciones que le permitieran resolver los innumerables problemas que debió afrontar por su ubicación, sus funciones y proyección económica.

4. Tuvieron características semejantes a las de otras Ordenanzas. Como aquellas, probablemente, surgieron con los mejores propósitos e inspirados en un recto sentido de justicia, orientadas hacia la solución de importantes problemas, especialmente aquellos de carácter económico y social. Pero, quizá, también experimentaron similar destino al de muchas de las leyes indianas.

NOTAS

1. Francisco Dominguez Company. "Ordenanzas Municipios Hispanoamericanos". *Revista de Historia de América*. N°86. Julio-Diciembre de 1978. p. 10.
2. **Recopilación de Leyes de Indias**, Ley 32. Título I, Libro I.
3. Francisco Dominguez Company. Art.cit. p. 14.
4. Idem.
5. Idem.
6. AGI. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas para el Buen Gobierno de San Antonio de Gibraltar de Don Juan de Aguilar. Mérida, 15 de agosto de 1610.
7. Luis Ramírez Méndez. **El Comercio en Mérida**. (Trabajo en preparación). Mérida, 1984.
8. Edda O. Samudio A. "Los esclavos negros en Mérida Colonial". **El Nacional**. Edición Espacial, día de la Chinita. 18 de diciembre de 1981. II:12.
9. A lo largo del siglo XVII, Gibraltar experimentó varios ataques de los indígenas rebeldes que habitaban en la cuenca del Lago de Maracaibo y además, fue saqueada y quemada por varios piratas. También fue afectada por violentos movimien

- tos sísmicos y azotada por la viruela. Uno de los testimonios más abundante de información al respecto, es el de: A.G.I. **Audiencia de Santo Domingo**. Legajo 202. Informaciones. Mérida 1682.
10. Tulio Febres Cordero. **El Derecho de Mérida a la Costa Sur del Lago de Maracaibo**. (3° ed.) Mérida, 1952.
11. A.G.I. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas. fol. 9v. Norma similar se encuentra en otras Ordenanzas Municipales, como en la del Virrey Toledo para la ciudad del Cuzco, citada por Francisco Dominguez Company. Art. cit., p.18. Esa disposición está recogida en la Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias. Ley 6, Título X, Libro IV.
12. Ibidem. fol. 3.
13. Idem.
14. Disposiciones reales promulgadas en el siglo XVI y recogidas en la Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias. Ley 3, 8 y 10, Título IX, Libro VI.
15. Es curioso señalar que hubo ciudades del Corregimiento, como la Altamira de Cáceres de Barinas, en la que sus Ordenanzas hechas por su Cabildo determinaban hacer vecindad a los dueños de cuadrillas de negros en beneficio y labores de tabaco en su Jurisdicción, con sus mujeres y familia. A.H.M. **Protocolos**. Tomo IX. Poder para rechazar la vecindad. Mérida, 24 de septiembre de 1624. fols. 244V-245V (foliación original).
16. A.G.I. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas. fol. 6V.
17. El 16 de mayo de 1609, el Rey requería relación a la Audiencia del Nuevo Reino sobre solicitud de la ciudad de Mérida, para ser amparada en sus términos y jurisdicción que tenía desde su fundación. A.G.I. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 67. Mérida. Informes y Reales Cédulas referente a asuntos de esta ciudad. 1607-1612.
18. A.H.M. **Protocolos**. Tomo XX. Poder del Cabildo de Mérida a Recaudadores de Santa Fe para que representen los intereses de Mérida en pleito sobre los términos con la ciudad de San Antonio de Gibraltar. Mérida, 18 de enero de 1648. fols. 16-17.
19. Ibidem. fol. 16V.
20. A.G.I. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas. fol. 5V.
21. AHM. **Protocolos**. T.VI. Instrucción. Mérida, 4-6-1626. f. 204v.
22. Esa denominación se utilizó para los zambos y zambas. Igualmente, los resultados de la mezcla de indios y chinos fueron, en algunas partes, denominados zambaigos. A propósito de los últimos, los "esclavos chinos" que eran aportes indúes, chinos y oceánicos procedían de las tierras asiáticas y de Oceanía que se les conoce históricamente como India Portuguesa y abarcaba áreas bañadas por el Océano Indico que incluían parte de la costa oriental del Africa, Archipiélago Malayo y Filipinas. En relación a los esclavos introducidos en Mérida, su aporte no fue exclusivamente africano, por cuanto hemos podido constatar la presencia de un esclavo de casta Malabar en Mérida en 1626. Este esclavo que en ese año fue comprado por Don Pedro Marín Cerrada, vecino de la ciudad en 215 pesos pertenecía al grupo de los denominados "esclavos chinos", había sido vendido cuatro veces, las dos primeras en Goan, en las Indias Portuguesas y otras dos en la Nueva España. A.H.M. **Protocolos**. Tomo X. Venta de un esclavo de casta Malabar a un vecino de Mérida. Mérida, 22 de marzo de 1626. fol. 83V.
23. A.G.I. **Audiencias de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas, fol. 9.
24. Idem.
25. A.H.M. **Protocolos**. Tomo XII. Poder para pedir paso de navíos, fragatas y de más bajeles a través del Lago de Maracaibo. Mérida, 30 de agosto de 1651, fol., 125V.
26. A.H.M. **Protocolos**. Tomo LXI. Poder otorgado a Don Lorenzo Uscátegui para cumplir misión del Ayuntamiento del Cabildo, otorgado en base a un acuerdo que consta en un Acta del Cabildo de Mérida. Mérida, 11 de marzo de 1765. fols. 41-41V.
27. A.G.I. **Audiencia de Santa Fe**. Legajo 51. Ordenanzas, fol. 8vo.
28. Ibidem, fol., 8V.
29. Es preciso recordar que en Mérida se utilizó el lienzo en las transacciones comerciales hasta las primeras décadas del siglo XVII. Igualmente, se conoce que para la octava década de aquel siglo se agotaba una moneda antigua que circuló en

la provincia, conocida como "reales bambas". Edda O. Samudio A. "Las Haciendas del Colegio San Francisco Javier de la Compañía de Jesús en Mérida, 1628-1767". Paramillo, U.C.A.T., San Cristóbal. N°1. p. 338.

30. Recopilación de Leyes de las Indias. Ley 22, Título XVIII, Libro IV.

31. San Antonio de Gibraltar alcanzó su máxima prosperidad económica en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XVII, y su decaimiento se debió a factores de índole natural como humano, se hizo manifiesto en la octava década de ese mismo siglo. Al concluir esa centuria quedaban muy pocos vestigios de la opulencia de sus vecinos y de sus importantes caudales, los que no volvieron a recuperarse.

32. A.G.I. Audiencia de Santa Fe. Legajo 51. Ordenanzas. fols., 13 y 14.

33. A.N.C. Visitas de Venezuela. Ordenanzas de Mérida del Licenciado Alonso Vázquez de Cisneros. t. 2. fols. 812-1818, publicadas por Manuel Gutierrez de Arce, "El régimen de los Indios en Nueva Granada y las Ordenanzas de Mérida de 1620" Anuario de Estudios Americanos. 1946 y Fuero Indígena Venezolano. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello, 1977. t. 1.

34. A.G.I. Audiencia de Santa Fe. Legajo 51, Ordenanzas, fol. 14.

35. La legislación indiana establecía que los sacerdotes eligieran un sitio en el campo donde fueran enterrados los indios cristianos, esclavos y otras personas pobres que murieran distantes de las iglesias, ya que era gravoso llevarlos a enterrar en ellas. Recopilación de Leyes de Indias. Ley 2, Título XVIII, Libro 1.

36. A.G.I. Audiencia de Santa Fe. Legajo 51, Ordenanzas, fol., 5V.

37. Ibidem, fol. 6.

38. A.N.C. Caciques e indios. Tomo 70. fol., 635. Publicado en Fuentes Coloniales para la Historia del Trabajo en Colombia. Bogotá, Universidad de Los Andes, 1968, pp. 194-200. Germán Colmenares. Historia Económica y Social de Colombia. 1537-1719. p. 152. Edda O.S. de Chaves. "La Mita en Mérida Colonial". Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Ve-

nezuela. Tomo LXVI, N° 261. p.82 y Edda O. Samudio A. El trabajo y Los Trabajadores. Sumario. UCAT: San Cristóbal, 1984.

39. La modalidad de contrato a "tercio" y "cuarto" se refiere a la fracción de los beneficios derivados del trabajo de los indígenas, que percibía el calpisque. A.G.I. Audiencia de Santa Fe. Legajo 51. Ordenanzas. fol. 15.

40. Ibidem. fol. 17.

ABREVIATURAS

- A.G.I. 'Archivo General de Indias (Sevilla- España).
A.N.C. Archivo Nacional de Colombia (Bogotá)
A.H.M. Archivo Histórico de Mérida (Venezuela).

ABSTRACT

The present work is related to the Ordinance of the Corregidor Juan de Aguilar in 1610, which were emitted to regulate important economic, political, urban and social affairs. In the introduction the different origins of the spanish-american Colonial Ordinances are established, according to their emission by the Crown, or by the various institutions or authorities in the West Indies and in the case of the town of Gibraltar, as such ordinances were dictated by the Corregidor of Mérida. Against this background the paper analyses the 64 dispositions contained in the "Ordinances for the Good Government of Gibraltar" as they are related to six matters. Following this analysis, the motives and necessity of such ordinances, and their importance in solving the main problems confronted by the town of Gibraltar during that period of the Colonial Government, are explained. Finally, the work points out that Ordinances of the city of San Antonio de Gibraltar, having had the same fate met with by some other "Indians" laws promulgated with the best of intentions, not always reached their purpose.

¿Hacer Fortuna Honesta en Venezuela es Pecado?

Ocaso de la ar tianthropología

ESTEBAN EM LIC MOONVI

La solución es apoyar al indígena

Violación de derechos Humanos
Constató la Fiscalía en el Amazonas

Alberto Valdez

El Piaroa está preparado para la explotación del Valle del Guanay

Una Política "Desarrollista" en el Territorio Amazonas

La presidente de la comisión especial ve "nuevas luces"

Gamus: "La culpa la tiene el IAN"

Hay interés en Tildar de Comunistas a Quienes Defienden los Derechos de los Piaroa

No sé nada de indios

Yo soy el único ganadero en 174 mil kilómetros, dice **Hernán Zingg**.

BOLETIN INFORMATIVO

¿QUE PASA CON LOS ANTROPOLOGOS? (o "EL CASO PIAROA")

El Museo Arqueológico de la ULA no puede pasar por alto un hecho que ha conmovido últimamente a la opinión pública, por el escándalo que ha causado a nivel nacional gracias a su propagación por los medios de comunicación de masas.

Como nos vemos implicados, todos los antropólogos del país, en la interpretación que cierto sector (el que controla los medios de comunicación, sobre todo la T.V.) ha hecho de lo sucedido, creimos conveniente empezar a abrir aquí un boletín informativo, no sólo con respecto a este hecho concreto, sino con reflexiones antropológicas acerca de toda la problemática que está detrás de todo esto.

Hemos logrado reunir suficiente documentación como para hacernos una idea del asunto tal como se presenta *esta vez* en particular, y poder compararlo con hechos similares en otros países de América del Sur. También hemos podido leer en cierta prensa y oír en los programas televisados las interpretaciones que han resultado ser no solamente acusaciones hechas a los antropólogos directamente implicados en el asunto, sino a "todos los antropólogos", de quienes se ha dado la imagen de ser en su totalidad "marxistas dogmáticos", (pagados por la Unión Soviética y Cuba para formar con los indígenas "naciones separadas") y "drogadictos".

Como además no se les ha dado a los antropólogos la oportunidad de explicar por T.V. su versión de los hechos, decidimos *para empezar* presentar no toda la documentación existente (ya que es demasiado voluminosa y que, además, necesitaría publicarse también toda la documentación existente acerca de otros hechos similares, no sólo en las zonas indígenas del país, sino en América del Sur), sino las "respuestas" del antropólogo más directamente afectado por la propaganda "anti-antropólogos", ya que no se le ha dado la oportunidad de defenderse a tra-

vés de los medios de comunicación de masas, sobre todo la televisión.

Iremos publicando además, en cada boletín, unas reflexiones acerca de esta problemática, muy conocida por todos los antropólogos, no sólo venezolanos sino los que también han venido a investigar a Venezuela desde los Estados Unidos o Europa (no desde la Unión Soviética y Cuba), y recomendamos leer también los artículos que hemos venido publicando en nuestra revista desde su N°1, y que informarían al público sobre la población indígena y/o campesina *venezolana*, no con información política, sino con información lograda a través de un método científico.

En efecto, el antropólogo, donde quiera que ejerza su profesión, sabe que mientras que se le reconoce siempre a todo científico el derecho de opinar como especialista, a él no se le reconoce este derecho y *todo el mundo se siente con el derecho de opinar* acerca de asuntos que, *de hecho*, son del resorte de él como especialista. Nadie pensaría en enseñar le su trabajo a un cardiólogo, ni a un abogado, ni a un astrofísico. Pero todos se sienten capacitados para enseñarle su oficio al antropólogo. Sin embargo, la antropología es una ciencia tan occidental como las otras, y con el mismo derecho que las otras, en los países que han visto desarrollarse las ciencias. Pero esta situación se debe a que toda persona, por estar comprometida con una *dinámica sociocultural* (por el hecho mismo de vivir en sociedad, a lo cual no escapa ningún hombre) se siente con el derecho de opinar al respecto; *y lo tiene*. Pero es aquí donde empieza la confusión: se confunde en efecto lo que es un conocimiento *vulgar* con un conocimiento adquirido mediante una metodología científica. Por supuesto, esta representación común así como la práctica que la acompaña son

también fenómenos que nos interesa analizar, como antropólogos, porque son parte de la dinámica sociocultural que investigamos.

Recordemos en breve el asunto que está al origen esta vez de tales reflexiones:

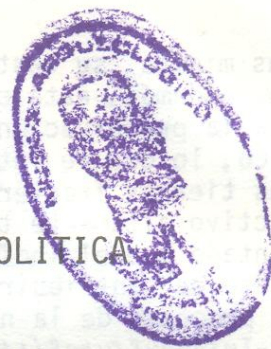
En el valle de Manapiare, Distrito Atures, Territorio Federal Amazonas, hay una comunidad del grupo étnico *Uhuïtoja* (comunmente llamado "Piaroa"), instalada en el Caño Vera-Guanay, comunidad que se ha enfrentado al Señor Hermann Zingg Reverón, "colono" caraqueño. Este tiene un "fundo" de nombre "San Pablo" de 8.000 has. y ubicado en el mismo valle. Los indígenas argumentan que el Sr. Zingg se ha instalado en las tierras ancestrales de ellos y, además, en una zona (el valle de Guanay del Manapiare), que para ellos tiene un carácter sagrado, por tratarse del valle donde se encuentra el cementerio de sus antepasados, valle que está rodeado además por los cerros relacionados con sus principales mitos. El Sr. Zingg argumenta que se encuentra en dicha zona "antes que los indígenas" y que, además, le asiste el derecho de "civilizado" que aporta el progreso a la selva Amazónica. El asunto se volvió más conflictivo a partir del momento cuando dicha comunidad indígena denunció haber sido atropellada físicamente por el colono caraqueño.

El IAN (Instituto Agrario Nacional), encargado del desarrollo e integración al país de las zonas llamadas "indígenas", a través de un programa de Reforma Agraria ya en marcha desde hace pocos años (en mayor o en menor grado según los grupos étnicos), el IAN mandó a la zona en conflicto al antropólogo encargado a nivel nacional del programa de integración indígena. El informe que éste presentó como funcionario desató una ola de ataques de parte de cierto sector (el que tiene acceso a la televisión, por ejemplo), a través de varios programas televisados. En cuanto al IAN como institución, apoyó a los indígenas al asegurar que dicho territorio pertenecía legalmente a éstos y que el Sr. Zingg debía ser re-ubicado (junto con los demás "colonos" que han invadido también la zona ilegalmente) en otras zonas amazónicas vacías de población y más apropiadas para la actividad agropecuaria (que es la detrás

de la cual se amparan los invasores). También propuso pagarles a ellos sus "bienhechurías" al ser re-ubicados.

Sin embargo varias revistas, ciertos periódicos y sobre todo los canales de T.V. han venido apoyando al Sr. Zingg, por ser representante de la "civilización" y del "Progreso" según ellos. La misma Cámara de Diputados mandó a una comisión, presidida por la diputada Paulina Gamus a fin de investigar en el propio lugar de los hechos; dicha comisión rindió un informe que fue fuertemente criticado por varios políticos en la propia Cámara, a causa de su parcialidad, la cual fue también denunciada por los funcionarios del IAN, por la Iglesia, y por varias personalidades, entre otras militares y gubernamentales. Sin embargo la T.V., así como varias revistas y personajes de prestigio nacional siguieron defendiendo al Sr. Zingg y apoyaron a la diputada Paulina Gamus, en contra de los "indígenas invasores" y en contra de los antropólogos "revolucionarios y drogadictos".

Este asunto tiene lugar además en la Venezuela de 1984, es decir, en un país que sigue teniendo una enorme riqueza petrolera pero que se encuentra muy endeudado y problematizado, con una población que cuenta solamente unos 16.000.000 de habitantes (todavía no conocemos los resultados exactos del último censo), concentrada principalmente en las zonas urbanas del centro y la costa; una población heterogénea a pesar del término "criollo" que sirve para referirse a ella indistintamente. Un país que tiene una Constitución que protege "también" a las poblaciones indígenas y les reconoce el derecho (reforzado por la Ley de Reforma Agraria) a tener la propiedad de sus tierras, dentro de sus territorios ancestrales. Un país que, por una parte, encarga a ciertas instituciones (como el IAN) de la integración y desarrollo de las zonas "indígenas" y que, por otra parte, encarga a otras instituciones (tales como CODESUR, o Conquista del Sur) de la "conquista" y desarrollo del Amazonas. Un país con problemas de fronteras (con Guayana, Brasil, Colombia), por lo cual el sector defensor del Sr. Zingg apoya una "colonización" sistemática del Amazonas, en detrimento de una población a la cual se considera inferior, salvaje, incapaz.



"CONSIDERACIONES Y PROPOSICIONES PARA UNA POLÍTICA INDIGENISTA VENEZOLANA"

Gerald Clarac*

El lamentable caso de los Piaroas de Caño Vera-Guanay, en el T.F. Amazonas, es una demostración más de que nuestro interés y atención por la problemática indígena del país se presentan de manera cíclica y, generalmente, como respuestas casi obligadas frente a determinados acontecimientos muy específicos que circunstancialmente adquieren resonancia pública.

Dicho caso nos demuestra también que frente a la problemática indígena nacional, la cual está aún lejos de reducirse a esos acontecimientos específicos, surgen reiteradamente confusiones, malas interpretaciones, manipulaciones y tergiversaciones de la realidad; algunas de las cuales obedecen al desconocimiento existente sobre la materia, otras, a determinados intereses personales o de grupo que convergen hacia esas áreas geográficas del Territorio Nacional.

Hay algunos que pretenden saber de indigenismo y piensan que los diversos problemas que atraviesa el indígena son de fácil solución. Hay otros cuyas ideas son totalmente descabelladas o sumamente coherentes. Y hay ciertos sectores que, en esporádicos momentos, aceptan determinadas manifestaciones culturales indígenas con una óptica eminentemente folclorista: exposiciones artesanales, un tapiz Wayuú en el salón de la casa, un collar Ye'Kuana en el cuello, el nombre de un legendario cacique para la identificación del hotel o de la arepera, etc. Pero, se les hace difícil acercarse y solidarizarse con la problemática diaria del Warao o del Yucpa; desconocen o pretenden ignorar el abuso de que es objeto el Pumé o el Japreria; leen distraidamen-

te en algún periódico o revista que a tal Comunidad Piaroa, Kariña, Pemón o Panare, le han sido invadidas sus tierras por algún representante del "progreso".

Todo ello pareciera indicar, a simple vista, un panorama mucho más complejo del que existe en realidad.

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que en la actualidad son tres las corrientes o concepciones indigenistas claramente presentes en nuestro país, las cuales pugnan por emerger como alternativas únicas o fundamentales para el futuro, en materia de Política Indigenista. La *Pragmática Clásica*, ofuscamente integracionista, busca mediante mecanismos fundamentalmente aculturativos borrar sutilmente las identidades étnicas autóctonas, acabar con sus lenguas y culturas distintivas, disolviendo esas poblaciones dentro de la indiferenciación homogénea de la sociedad nacional. Este tipo de indigenismo irrespeta los valores socioculturales del indígena, es incapaz de confrontar la problemática socioeconómica de estos grupos humanos perseguidos y marginados por intereses de índole económica o ideológica. La *Desarrollista*, genera un desprecio olímpico hacia el indígena, al que considera como primitivo, sub-humano, carente de todo valor para el tipo de desarrollo que esta corriente propicia. Según ella las zonas fronterizas, asiento de casi todos los grupos indígenas, deben conquistarse y colonizarse intensivamente con población procedente de otras regiones del país. Para ella, la supervivencia biológica y cultural de las Comunidades Indígenas no solamente carece de importancia, sino que debe trazarse como meta la disolución rápida de

(*) Antropólogo encargado de la Unidad de Desarrollo Indígena — I.A.N.

las mismas, su castellanización compulsiva. Además, esta corriente no se plantea la preservación del equilibrio ecológico, lo que le interesa es incorporar las tierras fronterizas a un proceso productivo altamente tecnificado, dando por sentado que el indígena no está en capacidad de contribuir significativamente al progreso de la nación. La *Progresista-Interculturalista* es la más reciente de las tres. Se basa en definir a los grupos étnicos autóctonos como minorías socioculturales con pleno derecho a mantener su propia identidad colectiva y a protagonizar —en tanto que sujetos históricos— su futuro desenvolvimiento partiendo de sus modelos actuales de convivencia y de sus conveniencias reflexivas. Es decir, que el indígena, en la medida que no le coarten sus potencialidades físicas y mentales, está en la plena capacidad de redefinir su situación en el contexto nacional, de determinar la necesidad y el ritmo de los cambios económicos y tecnológicos que requiera, y de definir el sentido y modalidades de su participación en la vida nacional.

Esta última corriente parece ser, hasta los momentos, la única alternativa propuesta que reúna al mismo tiempo la factibilidad política, la anuencia de los propios interesados que son los indígenas y una fundamentación teórica amplia. Existen suficientes evidencias que señalan inequívocamente la importancia del acervo sociocultural indígena, no sólo para los grupos étnicos en sí, sino en igual medida para las sociedades naturales. Ya se enseñan varias lenguas indígenas en algunas Universidades. Ya se ha reconocido la importancia de la Educación Intercultural Bilingüe para las Comunidades Indígenas (Decreto 283 de 1979). Se está implementando desde hace varios años (1971) las amplias dotaciones colectivas de tierra a las Comunidades Indígenas, de manera de asegurarles el recurso básico para su desarrollo integral presente y futuro. Existen además experiencias válidas en materia de desarrollo socioeconómico, basadas en pautas autóctonas de cooperación comunitaria e intercomunitaria, las cuales requieren mejorarse y consolidarse. Es decir, se está dando a escala nacional una comprensión creciente de la necesidad de un diálogo intercultural con las Comunidades Indígenas del País, en vista a una mejor fundamentación

de nuestra autenticidad y especificidad como nación latinoamericana de indelebles raíces precolombinas.

Ante este promisorio camino trazado por la corriente Progresista-Interculturalista, el Estado Venezolano debería proceder en los actuales momentos a imprimirle (en tiempo y en espacio) una mayor profundidad, coherencia y continuidad a estos avances, obtenidos por cierto con muy poca concertación de los escasos recursos asignados al sector.

De existir un mínimo de acuerdo sobre lo anteriormente expuesto, sería procedente analizar las siguientes recomendaciones o proposiciones, tendientes a propiciar la implementación de una efectiva Política Indigenista Oficial, consolidadora y fructificadora de los postulados Progresistas-Interculturalistas:

I.- Que el Ejecutivo Nacional proceda a estructurar y formalizar un equipo interdisciplinario, constituido por: representantes del sector propiamente indígena, estudiosos y conocedores de la problemática indígena nacional, y especialistas del ordenamiento legal venezolano. Dicho equipo o comisión de trabajo, asumiría dos responsabilidades concretas:

I.1- La formulación, en un plazo máximo de 3 meses, del proyecto de "Reglamento de la Ley de Reforma Agraria para regularización de la tenencia de la tierra a las Comunidades Indígenas del País". El cual vendrá a constituir el instrumento legal requerido para la adecuada fluidez y aplicación de los mandatos agrarios establecidos en los Artículos 2 (Literal D), 161 (Numeral 3) y 167 de nuestra Ley de Reforma Agraria.

I.2- La formulación, en un plazo máximo de 1 año, del Proyecto de "Ley para el Desarrollo Autogestionado de las Comunidades Indígenas del País". La cual vendrá a viabilizar y concretizar el supremo mandato consagrado en el Artículo 77 de nuestra Constitución Nacional.

II.- Que el Ejecutivo Nacional, a través de CORDIPLAN, asuma la Dirección y Coordinación de todos aquellos recursos actualmente existentes o preasignados, para desarrollo indígena, en los Organismos Oficiales Claves del Sector (MIN. DE

EDUCACION, IAN, ICAP, GOBERNACIONES, CORPOINDUSTRIA, MIN. DE SANIDAD, INAGRO). Ello, de manera transitoria hasta tanto se promulgue la Ley anteriormente recomendada (Punto I.2).

III.- Que el Ejecutivo Nacional proceda a decretar los respectivos "Proyectos Integrales de Desarrollos Etnicos Autóctonos" (PROINDEA) en las correspondientes áreas geográficas del caso. Los cuales, concebidos como instrumentos técnicos-administrativos, permitirían por una parte a CORDIPLAN concertar la coparticipación de los Organismos y del Sector Indígena en la formulación-ejecución de dichos proyectos; y por la otra, facilitaría la conjugación en el tiempo y en el espacio tanto de los recursos disponibles como de los lineamientos programáticos requeridos para el mejoramiento integral de las poblaciones indígenas existentes en cada área. Entre estos lineamientos programáticos podrían considerarse, entre otros, los siguientes: Dotaciones de tierras, Organizaciones económicas, financiamiento para la producción, comercialización, dinamización cultural, Promoción-Capacitación Práctica-Asistencia Técnica, Educación Intercultural Bilingüe, Cobertura Médica Asistencial, Infraestructuras Básicas y apoyo a un Sano Movimiento Indígena Organizado.

Las etnias indígenas un problema de Estado

Casa "piaroa". Por coincidencia habíamos escogido esta foto para ilustrar en el N° 2 de nuestra revista el artículo de G. Clarac acerca del proceso agrario autogestionado, basado en el Ecodesarrollo y el Etnodesarrollo.





RESPUESTA A LA CAMPAÑA "CONTRA PIAROAS Y ANTROPOLOGOS"

Gerald Clarac

Como venezolano que tiene ciertamente más de 14 años afanado en el trazado, aún defectuoso, de un *indigenismo agrario aplicado*, eficiente y ajustado a las realidades indígenas del país (realidades que algunos grupos tratan de ocultar o desfigurar maliciosamente), me encuentro en los actuales momentos objeto de una campaña que intenta descalificar mi persona, mi trayectoria profesional y mis actuaciones como funcionario público, utilizando para estos fines a adiestrados manipuladores y tergiversadores tanto de documentos como de acontecimientos inherentes a la problemática indígena nacional, y, específicamente, concernientes al caso de los Piaroas de Caño Vera-Guanay del T.F. Amazonas.

Frente a esta campaña de calumnias y ofuscamientos (la cual llega incluso a cometer peligrosas e injustas generalizaciones en contra de la investigación científica, de gremios profesionales, de organismos oficiales), me veo en la necesidad y en el deber de aclarar ante la opinión pública nacional los siguientes puntos:

1° El informe que confecha 04-07-84 presenté al ciudadano Presidente del Instituto Agrario Nacional sobre la situación confrontada por la comunidad Piaroa Caño Vera-Guanay del T.F. Amazonas, consta de cuatro (4) partes o secciones: I- *Una Introducción*, en la cual expongo tanto el motivo que origina el informe como la metodología empleada para su elaboración. II- *Un Resumen cronológico de los acontecimientos desde 1972 hasta el 3 de junio de 1984*, el cual se corresponde con los señalamientos existentes en 17 documentos que forman parte del cuerpo de anexos del informe. Por lo tanto, no existe en esta sección ningún tipo de información que no esté debidamente registra-

da en esos documentos de fundamentación. III- *Un Resumen cronológico de los acontecimientos a partir del 17 de junio de 1984*, el cual se corresponde con los señalamientos existentes en 9 documentos más que conforman, igualmente, el cuerpo de anexos del informe. Por lo tanto, no existe tampoco en esta sección ningún tipo de información que no esté debidamente registrada en esos documentos de fundamentación. IV- *Consideraciones y recomendaciones sobre la situación*, la cual consta de ocho (8) consideraciones y cinco (5) recomendaciones sobre el problema. Todas las cuales sí constituyen mi criterio personal sobre el caso.

2° En el cumplimiento de la responsabilidad que me fue encomendada, no me correspondía comprobar la veracidad de las denuncias existentes, ni tampoco otorgar le oportunidad de defensa a cualquiera de las partes involucradas. Dichas atribuciones y responsabilidades son competencia exclusiva de los organismos de justicia del país. Por ello, la recomendación N°1 de mi informe dice textualmente: "Solicitar de los organismos competentes del Estado, una oportuna y profusa investigación de todos los hechos que se le imputan al ciudadano HERMANN ZINGG REVERON en relación con la comunidad Piaroa Caño Vera-Guanay. Y de manera especial, los acontecimientos registrados y denunciados entre el 17 y 19 de junio de 1984".

3° Mi informe no está basado "principalmente en documentos preparados por los señores HECTOR VALVERDE y RUBEN MONTOYA", ya que de los 29 documentos que conforman el cuerpo de anexos, 3 pertenecen al Sr. VALVERDE y 3 al Sr. MONTOYA. Documentos éstos, por cierto, que merecen la misma atención que los 23 anexos restantes.

4° Mi informe no "pasa por alto" la presencia y ocupación de tierras por el Sr. VALVERDE en el área, ni tampoco ignora el informe elaborado por la Sra. LUISA RODRIGUEZ el 16-08-82, ya que dicho documento constituye precisamente uno de los 29 anexos que fundamentan mi informe (identificado con el N°9), y, por lo demás en la recomendación N°4 solicito textualmente lo siguiente: "Que el Instituto proceda de igual forma (desocupación inmediata y avalúo de las bienhechurías) para con los restantes baldíos del área ocupados por los ciudadanos: ARNOLD COURBURN, BORREL ICAZA, HORACIO ALVAREZ, LEOPOLDO SOLDEÑO Y HECTOR VALVERDE ARISTIMUNO".

5° Si bien la decisión asumida por el IAN en Noviembre de 1982 beneficia específicamente a una comunidad Piaroa de la zona (Caño Vera-Guanay) ello no implica ni quiere decir que el IAN ha ignorado o ignora a las demás comunidades indígenas de la zona. Hasta los actuales momentos, el Instituto ha reconocido el derecho a sus tierras (en aplicación al Artículo N°2, Literal "D" de la Ley de Reforma Agraria) a más de 150 comunidades indígenas del país. En lo que respecta al T.F. Amazonas, ha beneficiado a más de 90 comunidades indígenas. Y, en lo concerniente al Valle de Manapiare y zonas adyacentes, el Instituto ha respondido con las siguientes otras comunidades: San Juan de Manapiare, Morrocoy, Terecay, Guara, Cucurito, Marieta, Tencua, Caño Negro, Caño Asita. Indudablemente que faltan muchas comunidades indígenas por atender en materia de dotaciones colectivas de tierras, máxime si no nos equivocamos al calcular más de 1000 comunidades las existentes actualmente en las diversas áreas rurales, selváticas y fronterizas del Territorio Nacional.

6° El señalamiento de que tengo 14 años "manipulando" al IAN, a sus Directores y a las decisiones que éstos han asumido, creo que no amerita ninguna respuesta o aclaratoria de mi parte, por ser éste francamente irreflexivo y altamente emotivo.

7° Tanto mi trayectoria profesional como mis actuaciones en la administración pública, han estado impregnadas por el firme convencimiento de que nuestras po-

blaciones indígenas podrán obtener, en la práctica, una adecuada solución a sus innumerables problemas, en la medida en que logremos cristalizar eficientemente los mandatos de nuestra Constitución Nacional y de la Ley de Reforma Agraria. Sin que esto descarte, obviamente, la posibilidad de elaborar nuevos instrumentos legales que faciliten una mayor fluidez y aplicación de estos mandatos Constitucionales y Agrarios.

Sobre este particular, me permito sugerir al lector interesado en esta materia, la lectura de un pequeño ensayo titulado "Las Comunidades Indígenas del País: núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionado basado en el Eco-desarrollo y el Etnodesarrollo" (el cual escribí a mediados de 1982 y publicado en abril de 1983 por el IAN).(*)

Creo que este humilde aporte al indigenismo agrario venezolano resume en parte pero inequívocamente mi concepción y recomendación sobre el tema.

8° El criterio de que en nuestro país las poblaciones indígenas no tienen problemas graves (discriminaciones socioculturales, atropello de los derechos humanos, invasión de tierras, etc.), puede obedecer a un desconocimiento de las realidades o a un interés específico de ignorarlas y/o tergiversarlas. Lo cual, en cualquiera de los casos, es sumamente lamentable y perjudicial para esas minorías étnicas autóctonas venezolanas. Máxime si tal criterio proviene de un representante del Poder Legislativo elegido por mandato del voto.

9° El criterio de que la mejor manera de desarrollar y defender nuestras fronteras es conquistándolas y poblándolas, me es imposible de compartirlo totalmente. A menos que esté referido y dirigido específicamente a aquellas zonas o áreas vacías, sin ningún tipo de núcleos poblacionales. De lo contrario, al existir comunidades indígenas, campesinas o cualquier otro núcleo poblacional venezolano creo que lo más recomendable y beneficioso para el país es desarrollar y defender esas áreas del territorio nacional

(*) Publicado también en nuestro BOLETIN ANTROPOLOGICO N°2, Museo Arqueológico, U.L.A., Mérida, nov-dic. 1982, pp.35-42.

mediante el adecuado mejoramiento socio-económico y la participación creadora de la propia población ya existente y asentada en la zona.

Por lo demás, tanto en áreas vacías como en áreas ya pobladas, cabe la conveniencia o necesidad (por cuestión de seguridad y defensa nacional) de implementar y consolidar determinados centros cívicos-militares, a ubicarse en ciertos puntos estratégicos de nuestra Franja Fronteriza. Pero ello tampoco debe implicar ni el desplazamiento ni la absorción sistemática de la población autóctona del área en cuestión.

10° Si bien es cierto que la actual población indígena venezolana no alcanza el 1% del total nacional, también es cierto que a escalas regionales dicho porcentaje aumenta significativamente. Lo cual debe tomarse necesariamente en cuenta a la hora de planificar cualquier plan o programa orientado hacia esas regiones específicas de nuestra geografía nacional.

Entre esas regiones o áreas geográficas del territorio nacional, donde la población indígena mantiene una importancia cuantitativa y cualitativa de primer orden, se destacan las siguientes: Guajira, Sierra de Perijá, Valle Saymadoyi, Llanos Centrales y Sureños de Apure, Valle de Cataniapo, Cuenca del Sipapo, Valle del Manapiare, Alto Ventuari, Cunucuma-Padamo, Alto Orinoco, Guainía-Casiquiare-Río Negro, Atapo, Parguaza, Turiba-Suapure, Guaniamo-Cuchivero, Alto Cauca, Paragua-Chiguao, Gran Sabana, Reserva Imataca, Mesa de Guanipa, Delta del Orinoco.

Estas realidades regionales se refuerzan aún más si reconocemos que los aportes indígenas hechos y por hacer, no dependen estrictamente del número de indígenas propiamente dichos que viven en tal o cual lugar. Se trata, más bien, de que nuestro país posea un cúmulo de contribuciones cualitativas procedentes de variados modelos societarios autóctonos,

tanto por motivo de su presencia y peso histórico, como por diversas formas de mestizaje socio-cultural y biológico. Por lo demás, muchas de nuestras comunidades campesinas y urbanas son de origen indígena o indio-mestizo, hecho cuya influencia étnica, histórica y sociocultural debe justipreciarse explícitamente a la hora de la formulación de planes y políticas.

11° Por último, no quisiera dejar pasar esta oportunidad, para recordar una de mis proposiciones concretas hechas al Ejecutivo Nacional: los *Proyectos Integrales de Desarrollo Etnicos Autóctonos*, (PROINDEA). Dichos instrumentos técnicos-administrativos de planificación y ejecución, permitirían conjugar en el tiempo y en el espacio tanto a los recursos existentes en los diversos organismos como a los lineamientos programáticos requeridos para el mejoramiento integral y autogestionado de las respectivas poblaciones indígenas existentes en cada área geográfica del caso. Entre estos lineamientos programáticos, podrían considerarse entre otros los siguientes: Dotaciones de tierras, organizaciones económicas, financiamiento para la producción, comercialización, dinamización cultural, promoción-capacitación práctica-asistencia técnica, educación intercultural bilingüe, cobertura médica-asistencial, infraestructuras básicas y apoyo a un sano movimiento indígena organizado.

Esto es perfectamente viable si logramos garantizar dos elementos básicos: por una parte, la creación de un órgano estatal capaz de concertar y dirigir eficientemente la participación interinstitucional requerida. Por la otra, el acuerdo y aporte creador de las propias poblaciones indígenas asentadas en las respectivas áreas geográficas. Ambos elementos, a mi entender, son perfectamente factibles a muy corto plazo.

Caracas, 11-09-84.

SE ANUNCIA:

1.- La XXXIV CONVENCION ANUAL DE AsoVAC (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia) a realizarse en *Cumandá*, Edo. Anzoátegui, Venezuela, 18-23 de noviembre de 1984.

2.- El 45 CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, a celebrarse en *Bogotá*, Colombia, 1-7 de julio de 1985 (Dirección: Universidad de Los Andes, 45 Congreso Internacional de Americanistas, Apartado Aéreo 4976, Bogotá, D.E. Colombia). Las contribuciones individuales deberán enviarse al Comité Ejecutivo *antes* del 31 de diciembre de 1984. Además se han registrado hasta el momento 70 simposios.



SE ANUNCIA:

1. - La XXIV CONVENCIÓN ANUAL DE ASOVAC (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia) a realizarse en Guzmán, Edo. Morelos, Veracruz, 18-23 de noviembre de 1984.

2. - El 45 CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, a celebrarse en Bogotá, Colombia, 1-7 de julio de 1985. Invitación: Universidad de los Andes, 45 Congreso Internacional de Americanistas, Apartado Aéreo 4975, Bogotá, D.E. Colombia. Las inscripciones individuales deberán enviarse al Comité Ejecutivo antes del 31 de diciembre de 1984. Además se han reservado hasta el momento 20 plazas.

